QUELLEN UND UNTERSUCHUNGEN ZUR LATEINISCHEN PHILOLOGIE DES MITTELALTERS

BAND 8



ANTON HIERSEMANN VERLAG
STUTTGART 1986

WALTER BERSCHIN

Biographie und Epochenstil im lateinischen Mittelalter

I

Von der Passio Perpetuae zu den Dialogi Gregors des Großen



ANTON HIERSEMANN VERLAG
STUTTGART 1986

g22/400 K
80/27692/86

CIP-Kurztitelaufnahme der Deutschen Bibliothek

Berschin, Walter:
Biographie und Epochenstil im lateinischen Mittelalter / Walter Berschin. – Stuttgart : Hiersemann
ISBN 3-7772-8606-0

1. Von der passio perpetuae zu den dialogi Gregors des Grossen. – 1986.
(Quellen und Untersuchungen zur lateinischen Philologie des Mittelalters ; Bd. 8)
ISBN 3-7772-8612-5

NE: GT

lat
782.42
b27-1

Printed in Germany © 1986 Anton Hiersemann, Stuttgart

Alle Rechte vorbehalten, insbesondere die des Nachdrucks und der Übersetzung. Ohne schriftliche Genehmigung des Verlages ist es auch nicht gestattet, dieses urheberrechtlich geschützte Werk oder Teile daraus in einem photomechanischen, audiovisuellen oder sonstigen Verfahren zu vervielfältigen und zu verbreiten. Diese Genehmigungspflicht gilt ausdrücklich auch für die Verarbeitung, Vervielfältigung oder Verbreitung mittels Datenverarbeitungsanlagen.
Bleisatz in Garamond-Antiqua und Buchdruck: Offizin Poeschel, Eschwege/Werra.
Buchbinderische Verarbeitung: Großbuchbinderei Ernst Riethmüller, Stuttgart.

ISSN 0721-6203. VOL 8 · ISBN 3-7772-8612-5



Die ganze Menschheit wird an der Kette der imitatio auf der Himmelsleiter emporgerissen

Leo Spitzer, «Erhellung des ‹Polyeucte› durch das Alexiuslied», *Archivum Romanicum* 16, 1933, p. 484.

Vorwort

Dieses Buch gibt eine literaturwissenschaftliche Darstellung von rund 180 lateinischen Biographien aus dem III. bis VI. Jahrhundert n. Chr. Ansatz und Methode werden im Einleitungskapitel erläutert.

Das Buch wendet sich gleichermaßen an Leser und Benützer. Dem Leser sollen die ausgewählten Texte aus den wichtigsten Biographien dieses Zeitraums entgegenkommen. Die Texte erscheinen in der Regel in ihrer Originalsprache Latein und in deutscher Übersetzung. Stilistische Analyse und literaturgeschichtliche Einordnung bauen auf diesen Stücken auf. Das soll dem Leser die kontrollierende Mitarbeit am Stoff ermöglichen, die Originale vermitteln und breitere Kenntnis eines ausgedehnten, bislang viel zu wenig bekannten Gebietes lateinischer Literatur ermöglichen.

Der Benützer kann sich anhand der »Auswahl literarisch und historisch bedeutender lateinischer Biographien in Gruppen« (S. 325-337) einen ersten Überblick über den Stoff verschaffen. Hier sind die wichtigsten Titel mit ihren Ausgaben aufgeführt. Die Ordnung in Gruppen faßt die formgeschichtlichen Ergebnisse des Buchs zusammen. Gelegentlich wurden in dieser tabellarischen Übersicht auch abweichende Gruppierungsmöglichkeiten gezeigt und Biographien aufgenommen, die sich in literaturgeschichtliche Zusammenhänge nicht ohne weiteres einordnen lassen oder in Randzonen der Gattung gehören.

Forschungsliteratur ist jeweils an erster Stelle in extenso zitiert. Eine Bibliographie der übergreifend angelegten und methodisch wesentlichen Arbeiten – und nur eine solche ist angesichts der uferlosen Literatur sinnvoll – kann aus Gründen des Aufbaus des Werks erst später publiziert werden. Sie wird nicht von Anfang an jedem Band beigegeben, weil sie zwangsläufig in erheblichen Teilen Band für Band identisch wäre. Um den Einzelband dennoch abzuschließen und für sich leicht benützbar zu machen, ist ein ausführliches Register der Personennamen beigefügt. An einigen Stellen ergeben sich aus der Natur der Sache Überschneidungen mit eigenen, früher publizierten Arbeiten.

Stellvertretend für die vielen, denen ich zu Dank verpflichtet bin, nenne ich Dr. Reimar W. Fuchs: Ohne ein Heidelberger Gespräch im Schatten von Heilig Geist vom Jahr 1981 wäre dieses lange vorbereitete Werk noch nicht so weit.

Der zweite Band stellt die Merowingische Biographie in Gallien/Germanien sowie die Biographie in Italien, Spanien, Irland und England im frühen Mittelalter dar.

W. B.

Verona, Biblioteca Capitolare Cod. XXXVIII (36), fol. 117^{r}: Ende der Paulusvita des Hieronymus und Schreibervermerk des Lektors Ursicinus von Verona vom Jahr 517. Der Veroneser Codex ist die älteste erhaltene Handschrift mit lateinischen Biographien. Halbunzialschrift. Originale Größe ca. 25,5 × 20 cm.

Inhalt

Abkürzungen, Siglen, Zeichen

Die in Duden, *Rechtschreibung der deutschen Sprache und der Fremdwörter*, Mannheim/Wien/Zürich [18]1980, verzeichneten Abkürzungen sowie einige geographische und grammatische Abkürzungen sind nicht aufgenommen. Die biblischen Bücher sind mit den Siglen der Vulgata-Ausgabe von R. Weber in der Württ. Bibelanstalt, Stuttgart 1969, gekennzeichnet.

AB	Analecta Bollandiana
Abh.	Abhandlungen der Akademie (Gesellschaft der Wissenschaften etc.), phil.-hist. Klasse (etc.)
ALMA	Archivum Latinitatis Medii Aevi
Anz.	Anzeiger
Acta SS	Acta Sanctorum
Auct. ant.	MGH Auctores antiquissimi
B.	Beatus,-a der, die Selige
BHG	Bibliotheca Hagiographica Graeca
BHL	Bibliotheca Hagiographica Latina
BKV	Bibliothek der Kirchenväter
BL	British Library
BN	Biblioteca Nacional, Biblioteca Nazionale, Bibliothèque Nationale
c.	caput, capitulum Kapitel
carm.	carmen Gedicht
CC	Corpus Christianorum, Series Latina
CLA	E. A. Lowe [– B. Bischoff], Codices Latini Antiquiores
Clavis PG	Clavis Patrum Graecorum
Clavis PL	Clavis Patrum Latinorum
Clm	Codex latinus monacensis
CSEL	Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum
DA	Deutsches Archiv
epist.	epistula, epistola Brief
facs.	Facsimile-Ausgabe
GCS	Die Griechischen Christlichen Schriftsteller
Hofmann-Szantyr	J. B. Hofmann – A. Szantyr, Lateinische Syntax und Stilistik, [2]1972
Hs., hs.	Handschrift, handschriftlich
in fin.	in fine am Ende
lin.	linea Zeile

Lit.	Literaturangaben
MBK	Mittelalterliche Bibliothekskataloge Deutschlands u. der Schweiz
Mémoires	= Abh.
Merov.	MGH Scriptores rerum Merovingicarum
MGH	Monumenta Germaniae Historica
mlt.	mittellateinisch
Migne PG	J. P. Migne, Patrologia Graeco-Latina
Migne PL	J. P. Migne, Patrologia Latina
MIÖG	Mitteilungen des Instituts für Österr. Geschichtsforschung
n.	nota Anmerkung
NA	Neues Archiv
Nachr.	Nachrichten der Akademie (Gesellschaft der Wissenschaften etc.), phil.-hist. Klasse (etc.)
o., o. g.	oben, oben genannt
Pauly-Wissowa RE	Pauly-Wissowa, Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft
r	recto auf der Vorderseite
R.	Real, Royal,-e
RAC	Reallexikon für Antike und Christentum
RB	Revue Bénédictine
rec.	recensuit Rezension von
repr.	Nachdruck
S.	Sanctus,-a der, die Heilige
saec.	saeculum Jahrhundert
SB	Sitzungsberichte der Akademie (Gesellschaft der Wissenschaften etc.), phil.-hist. Klasse (etc.)
s. n.	sine numero ohne Nummer
ser.	series Reihe
serm.	sermo Rede
sq., sqq.	sequens, sequentes der, die folgende
suppl.	supplementum Ergänzungsband
t.	tomus Band
tab.	tabula Tafel, Abbildung
ThLL	Thesaurus Linguae Latinae
trad.	traduxit Übersetzung von
TU	Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristl. Literatur
v	verso auf der Rückseite
Zs.	Zeitschrift
⟨ ⟩	dem überlieferten lateinischen Text hinzufügen
~	ungefähr

I

EINLEITUNG

ipsa latinitas et regionibus quotidie mutatur et tempore, Hieronymus, In epist. ad Galatas II 3, *Migne PL* 26, 1845, col. 357.

«Natürlich bezieht sich *latinitas* bloß auf das Lautliche und Formelle», E. NORDEN, *Die antike Kunstprosa,* Leipzig ²1909, p. 588.

«Auch die lateinische Sprache der mittleren Zeiten hat ihre Perioden», J. G. HERDER, «Über die Legende», in *Zerstreute Blätter,* Sechste Sammlung, Gotha 1797, ed. B. SUPHAN, *Herders Sämmtliche Werke* t. 16, Berlin 1887, p. 397.

Biographie als Stoff. Die Geschichte der Biographie im Mittelalter ist «noch nicht zusammenhängend dargestellt» worden[1]. Das hat seinen Grund zunächst in der schier unübersehbaren Stoffmasse, die für eine Geschichte der Biographie im Mittelalter zu durchdringen ist. Allein wieviel lateinische Heiligenleben aus dem Mittelalter mag es geben? In der *Bibliotheca Hagiographica Latina* wurde um 1900 der Versuch unternommen, die lateinischen hagiographischen Texte der Spätantike und des Mittelalters nach Heiligen alphabetisch geordnet zu bibliographieren[2]. Es ergaben sich über 9000 Nummern. Bald danach erschien ein starkes Supplement, das den vielen Nummern Unternummern beifügte, so daß die Zahl der hagiographischen Texte des lateinischen Mittelalters die 10 000 weit übersteigt. Dabei sind freilich nicht nur Biographien, sondern auch Translationsberichte, Wunderbücher, Briefe, Dichtungen, Gründungsgeschichten und anderes mehr; aber den Kern machen doch die Vitae und Passiones aus, deren Zahl jedenfalls in die Tausende geht.

Die statistische Erfassung dieses embarras de richesse steht noch in den An-

---

[1] H. GRUNDMANN, *Geschichtsschreibung im Mittelalter.* Gattungen – Epochen – Eigenart, Göttingen ²1969, p. 81. Die von J. SPÖRL, *Grundformen hochmittelalterlicher Geschichtsanschauung,* München 1935, p. 7 angekündigte «ideen- und formengeschichtliche Untersuchung der Biographie» ist nicht erschienen.

[2] *Bibliotheca Hagiographica Latina antiquae et mediae aetatis* A-I, Brüssel 1898-1899, K-Z, 1900-1901; Supplementum ²1911.

fängen. Lange hat man sich darauf beschränkt, in bestimmten räumlichen und zeitlichen Grenzen Heilige zu zählen, und für Gallien zum Beispiel folgende Zahlen ermittelt[3]

a. 400 - 500	~ 40 Heilige
a. 500 - 613	~ 150 »
a. 613 - 751	~ 190 »

Wenn man davon ausgeht, daß jeder dieser Heiligen früher oder später mit einer Passio oder Vita bedacht wurde, teilweise auch mehrfach, so kann man die Zahl der Biographien um gallisch-merowingische Heilige auf ein halbes Tausend schätzen.

Diese Zahlen werden allerdings erst dann literaturgeschichtlich brauchbar, wenn nicht die Heiligen, sondern die Texte historisch geordnet sind. Die bis zum Tod des Beda Venerabilis (735) reichende *Clavis Patrum Latinorum* führt etwa 200 lateinische Heiligenleben der Spätantike und des frühen Mittelalters für das ganze Abendland auf[4]. Aufgrund der Unübersichtlichkeit gerade dieses literarischen Feldes ist freilich mit einer erheblichen Unsicherheit zu rechnen. Auf sicheren Boden kommt man erst, wenn Landschaft für Landschaft und Epoche für Epoche genau geprüft sind[5].

Die lateinische Biographie tritt dem Leser merkwürdigerweise von Anfang an in einer gewissen Masse gegenüber. Nur eine einzige lateinische Biographie ist uns aus dem Altertum überkommen, die für sich allein besteht und eine wirkliche Einzelbiographie darstellt, der *Agricola* des Tacitus. Nepos, Sueton und die «Scriptores Historiae Augustae» schreiben Biographie reihenweise. Dieser Zug setzt sich im Christentum mit den Serien der Apostelleben *(Passiones apostolorum)* und Mönchsväterleben *(Vitas patrum)* fort, die in der Spätantike entstanden sind.

Die anderen großen Sammelwerke mit Heiligenleben sind erst im Lauf einer längeren Geschichte entstanden. Der materielle Befund der Überlieferungsgeschichte bringt deutlich zum Ausdruck, daß die christliche Biographie doch

[3] J. de Ghellinck, *Littérature latine au moyen âge* t. 1, Paris 1939, p. 64. Diese Zahlen verfeinern eine Zählung, die F. Lot in F. Lot – Chr. Pfister – F. Ganshof, *Histoire du Moyen Age* t. 1, Paris 1928, p. 623 publiziert hat: «on connaît au moins 350 bienheureux pour la Gaule et la Germanie entre 481 et 751, on ne relève qu'une cinquantaine de saints nouveaux entre 751 et 1000».

[4] dazu Fr. Prinz, «Aspekte frühmittelalterlicher Hagiographie», in *Agiografia nell' occidente cristiano*, (Accademia Nazionale dei Lincei, Atti nr. 48) Rom 1980, p. 15.

[5] Für die Landschaft Aquitanien im Zeitraum von 750 bis 950 sind rund 40 hagiographische Texte namhaft gemacht worden; die Hälfte davon sind Biographien. J. Poulin, *L'idéal de sainteté dans l'Aquitaine carolingienne*, Québec/Laval 1975.

zunächst eher als ein Einzelwerk angesehen wurde, das vielleicht mit einem anderen ähnlichen oder vom selben Verfasser stammenden Buch in einen Band zusammengeschrieben wurde, aber nicht in eine Sammlung gehörte. So enthält der berühmte Halbunzialcodex XXXVIII (36) der Kapitelbibliothek von Verona, den im Jahr 517 der Veroneser Lektor Ursicinus schrieb, die Martinsvita von Sulpicius Severus und die Paulusvita (nicht des Apostels, sondern des Mönchsvaters[6]) von Hieronymus: die Lebensbeschreibungen zweier «Gründer» des Mönchtums. Der vielleicht aus der Domschule von Lyon stammende Unzialcodex mit der Passion der Thebäischen Legion von Eucherius vereinigt mit dem biographischen Text ein anderes Werk desselben Verfassers[7]. Die beste Vorstellung vom Original eines merowingischen Heiligenlebens vermittelt die Pariser *Vita Wandregiseli* aus der Mitte des VIII. Jahrhunderts[8]: Sie ist in spätantiker Art monumental in Unzialbuchstaben geschrieben und bildet für sich ein starkes Heft von 31 Blättern.

Spätestens um die Mitte des VIII. Jahrhunderts tritt der Sammelcodex, der zunächst Passional, später Legendar hieß, neben die Einzelvita und verdrängt sie weitgehend. Die älteste erhaltene dieser Sammelhandschriften stammt aus einem Zentrum der Liturgiereform im VIII. Jahrhundert, vielleicht Soissons; sie enthält 25 Heiligenleben in Unziale und raumsparender Minuskelschrift. Die Handschrift ist bekannt geworden durch den Augsburger Historiker und Philologen Marcus Welser und heißt nach ihm «Codex Velseri»[9].

Für die Zeit zwischen Mitte des VIII. und Anfang des IX. Jahrhunderts verzeichnet der paläographische Wegweiser *Codices Latini Antiquiores* acht solcher Passionalien, aus Corbie, St. Amand, St. Gallen, Weissenburg, Benediktbeuren . . .[10] Der Buchtyp Passional ist in den großen Klöstern dieser Zeit «modern» geworden, vielleicht ist er auch damals erst «erfunden» worden[11].

[6] J. Romein, *Die Biographie*, Bern 1948, beklagt p. 24 sq., daß auch «der beste Überblick [großer Lexika über die Biographie], nämlich derjenige von Edmund Grosse in der Encyclopaedia Britannica . . . am Mittelalter stillschweigend vorübergeht» und beginnt, die Lücke zu füllen mit dem Hinweis auf Hieronymus, der «eine Lebensbeschreibung des Apostels Paulus» verfaßt haben soll. Die Verwechslung scheint unausrottbar zu sein. – Zur Hs. Verona XXXVIII (36) cf. *CLA* IV 494 [Lit.].

[7] Paris, BN lat. 9550; *CLA* V 589.

[8] Paris, BN lat. 18315; *CLA* V 675.

[9] Marx Welser vermachte seinen berühmtesten Codex der Augsburger Stadtbibliothek, aus der er 1807 nach München «mediatisiert» wurde und als Clm 3514 aufbewahrt ist.

[10] In der Reihenfolge der *CLA*-Nummern: IV 446 (Turin, BN D.V. 3), V 644 (Paris BN lat. 12598), VII 940 (St. Gallen, Stiftsbibliothek 548), VIII 1051 (Membra disiecta des Weißenburger Legendars in mehreren Bibliotheken), IX 1238 (Clm

Die Vorlagen dieser neuen Passionalien waren die dünnen biographischen Bücher oder besser Hefte aus Spätantike und Merowingerzeit. In einer alten Corbier Handschrift, die es im Gefolge der französischen Revolution nach St. Petersburg verschlagen hat, haben wir das Beispiel eines Passionals, das aus sieben selbständigen hagiographischen Codicelli des VIII. und frühen IX. Jahrhunderts verschiedener Schrift und ursprünglich wohl verschiedenen Formats zusammengesetzt ist[12].

Die frühesten Passionalien sind noch kaum geordnet. Man hat nur gelegentlich nach dem Stand der Heiligen in der Ecclesia triumphans (Martyrer und Bekenner) oder in der Ecclesia militans (Bischöfe, Mönche, Jungfrauen) sortiert. Die Jungfrauen wurden am ehesten als Gruppe so zusammengefaßt, wie man sie täglich im Gebet *Nobis quoque peccatoribus* des Canon Missae im alten *Missale Romanum* vor dem Auge des Geistes vorüberziehen sah ... *partem aliquam et societatem donare digneris cum tuis sanctis apostolis et martyribus: cum ... Felicitate, Perpetua, Agatha, Lucia, Agnete, Caecilia, Anastasia ...* In den fortgeschrittensten Zentren hatte man jedoch schon um 800 den Buchtyp so weit entwickelt, daß man ein auf Confessoren beschränktes, nach Männer- und Frauenheiligen getrenntes und fast durchgehend nach dem Kalender der Heiligenfeste geordnetes Passional herstellte[13].

Im IX. Jahrhundert sind viele Passionalien entstanden. Die für dieses Jahrhundert charakteristischen Bibliothekskataloge bezeugen neben den erhaltenen Handschriften, daß das Passional ein für die karolingische Bibliothek unverzichtbares Buch war. Es verdrängte die einzelne Vita als Heft oder kleinen Band nicht völlig, wurde aber doch die normale Form bibliothekarischer Aufbewahrung von Biographie. Große Klöster hatten am Ende des IX. Jahrhunderts so viele hagiographische Sammelhandschriften, daß nur die belesensten Mönche den ganzen Literaturvorrat ihres Armariums noch kannten. So besaß St. Gallen um 900, als Notker der Stammler zeitweise die Bibliothek versorgte, Handschriften, die man *passionarium* nannte (vom *Passionarium maius* bis zum *Passionarium minimum* und noch nicht gebundenen *Passionarium sine asseribus*), dann als *Collectarium* bezeichnete hagiographische Sammelhandschriften und nach einzelnen Heiligen benannte Codices, die aber meist mehr als eine Vita enthielten, dazu Viten in ungebundenen Lagenheften *(in quaternionibus)* und bei andersartiger Literatur. Ein findiger Kopf kam damals auf den Gedanken, einen bibliographischen Wegweiser durch die Heiligenleben der Klosterbibliothek anzufertigen, der vom 1. Januar angefangen für jedes Heiligenfest des Jahres den Fundort für die einschlägige Vita oder Passio nannte[14]:

3514 «Codex Velseri»), IX 1242 (Clm 4554), X 1479 (Wien 420), X 1502 (Wien 1556). – G. Philippart, *Les légendiers latins et autres manuscrits hagiographiques*, Turnhout 1977, p. 31, verzeichnet in der Tabelle «Les plus anciens légendiers« elf Hss. des VIII. Jahrhunderts. Die Zahl kommt dadurch zustande, daß auch die beiden ältesten Hss. der Passiones apostolorum und die älteste der Vitas patrum als Legendare gezählt werden. – Wir können unserer restriktiveren Liste als nr. 9 anfügen die Fragmente eines recht groß angelegten Passionals in Bern, Burgerbiblitohek 50: Passio S. Anastasiae und Conversio S. Afrae, saec. VIII ex. (B. Bischoff).

[11] Die Nachrichten, aus denen man auf die Existenz von Legendaren im VI. und VII. Jahrhundert schließen kann, sind unsicher, cf. Philippart, *Les légendiers*, p. 27 sq.

[12] Leningrad F. v. I. 12; cf. *CLA* XI 1608-1610 [Lit.].

[13] Wien 420; aus der Schreibschule von St. Amand. Die Gruppe der heiligen Frauen ist am Schluß gesondert zusammengefaßt und für sich geordnet. Zum Inhalt G. Vielhaber, *AB* 26, 1907, p. 35 sqq., zur Paläographie B. Bischoff, *Die südostdeutschen Schreibschulen und Bibliotheken in der Karolingerzeit* t. 2, Wiesbaden 1980, p. 121 sq.

[März]
[7] *Perpetuae et felicitatis · in passionario nouo ·*
[8] –
[9] *Martyrum · XL · in passionario minore ·*
[10] *Attalę confessoris · in passionario maiore ·*
[11] –
[12] *Beati gregorii · in passionario minore · et libro uitae ipsius ·*

Darin steckt in nuce die Idee, den gesamten hagiographischen Vorrat zu einer einzigen Textsammlung zusammenzufassen: Statt des Martyrologium mit seinen bloßen Namen oder knappen historischen Notizen im Jahreslauf von Heiligenfest zu Heiligenfest die ganze Lebensbeschreibung aufzuschlagen! Aber es dauerte noch zwei Jahrhunderte, ehe der Gedanke sich in mehrbändigen Corpora verwirklichte. Im frühen XII. Jahrhundert entstand wohl in Zwiefalten an der Donau eine prachtvoll illuminierte dreibändige Sammlung von Heiligenleben («Stuttgarter Passional»)[15], etwa gleichzeitig wurde in der Rheingegend

[14] St. Gallen, Stiftsbibliothek 566, p. 2-21, ed. E. Munding, *Das Verzeichnis der St. Galler Heiligenleben und ihrer Handschriften*, Beuron 1918. Hier nach der Hs. und ohne die späteren Zusätze. Zur bibliotheks- und bibliographiegeschichtlichen Stellung dieses frühen «Sachkatalogs» J. Duft in J. Duft – B. M. v. Scarpatetti, *Die Handschriften der Stiftsbibliothek St. Gallen*. Codices 1726-1984, St. Gallen 1983, p. 26* sqq.

[15] «Stuttgarter Passional», Stuttgart, Württ. Landesbibliothek Bibl. 2°56-58, schon im XII. Jahrhundert in Zwiefalten. Das illuminierte Werk schrieb A. Boeckler, *Das Stuttgarter Passionale*, Augsburg 1923, einer wenig faßbaren Hirsauer Malerschule zu. Neuerdings wird wieder die Entstehung in der bekannten Mal- und Schreibschule von Zwiefalten erwogen, cf. R. Kroos in *Die Zeit der Staufer* t. 1, [Ausstellungskatalog] Stuttgart 1977, p. 551 sq.

das vielleicht noch prächtigere ebenfalls dreibändige Legendar geschrieben und gemalt, das das Kloster Arnstein an der Lahn besaß[16]. An Quantität wurden diese Sammlungen alsbald übertroffen durch ein bayerisches Corpus von wohl fünf Bänden, dessen Ursprung man im Kloster Prüfening bei Regensburg vermutet. Wegen seiner großen Verbreitung in österreichischen Klöstern – es erreichte eine «Auflage» von mindestens sieben Exemplaren – heißt es «Magnum Legendarium Austriacum»[17]. Schon sechs Bände umfaßte das unter Abt Gebhard von Windberg (1141-1191) entstandene «Windberger Legendar»[18]. Alles bis dahin dagewesene überbot aber die neunbändige Sammlung des früheren XIII. Jahrhunderts aus St. Maximin zu Trier[19].

Es dauerte wieder zwei Jahrhunderte, bis der nunmehr nächstliegende Schritt getan wurde. Im Kloster Böddeken in Westfalen, das im XV. Jahrhundert durch die niederländische Devotio moderna zur Blüte kam, wurde um 1459 ein Legendar in zwölf Bänden zusammengestellt, für jeden Monat ein Band[20].

---

[16] «Arnsteiner Passional», London BL Harl. 2800-2802, cf. W. Levison, «Conspectus codicum hagiographicorum», *Merov.* t. 7, p. 537 sq.

[17] Das älteste und relativ vollständigste Exemplar ist das Legendar von Heiligenkreuz, um 1190, Heiligenkreuz, Stiftsbibliothek cod. 11 (zu den Heiligenfesten von Januar bis März), cod. 12 (April-Juni), cod. 13 (Juli-September), cod. 14 (22. November-27. Dezember; Schluß fehlt). Ein Band (1. Oktober-21. November) ist verloren. Über dieses Legendar zuletzt F. Walliser, *Cistercienser Buchkunst.* Heiligenkreuzer Skriptorium in seinem ersten Jahrhundert, Heiligenkreuz-Wien 1969, p. 22 und 34 sq. [Lit.]. Weitere Exemplare des «Magnum Legendarium Austriacum» befinden sich in Lilienfeld (cod. 38-40), Zwettl (cod. 13-15 und 24), Admont (cod. 24 bis 25), Melk (cod. 134, 310, 674-678), Wien (cod. 336) und Klosterneuburg (cod. 701 und 708-710). Beste Übersicht in Levisons «Conspectus codicum hagiographicorum», *Merov.* t. 7, p. 534 sq. – Zur Herkunft des Sammelwerks grundlegend A. Kern, «Magnum Legendarium Austriacum», in *Die Österreichische Nationalbibliothek*, (Festschrift Josef Bick) Wien 1948, p. 429-434. Die Argumente Kerns beurteilt skeptisch H.-G. Schmitz, *Kloster Prüfening im 12. Jahrhundert*, München 1975, p. 320.

[18] Levison, «Conspectus codicum hagiographicorum», p. 533 sq.

[19] Bis auf einen sind alle Bände – wenn auch auf verschiedene Bibliotheken verstreut – erhalten (Trier, Stadtbibliothek Cod. 1151/1-4; Trier, Priesterseminar Cod. 35-36; Paris, BN lat. 9741-9742). Cf. A. Chroust, *Monumenta Palaeographica.* Denkmäler der Schreibkunst des Mittelalters, ser. II, t. 1, München 1911, fasc. 6 tab. 5. Die Bollandisten haben diesen hochmittelalterlichen Vorläufer ihrer Sammlung für die *Acta SS* vielfach benutzt.

[20] Levison, «Conspectus codicum hagiographicorum», p. 538 sq. H. Moretus, «De magno legendario Bodecensi», *AB* 27, 1908, p. 257-358. F. Halkin, «Legendarii Bodecensis menses duo in codice Paderbornensi», *AB* 52, 1934, p. 321-333.

Etwa 16 Jahre später erschien in Mailand die erste große gedruckte Sammlung von Heiligenleben, die Boninus Mombritius unter dem Namen *Sanctuarium* herausbrachte[21]. Mombritius wich von der liturgisch-kalendarischen Einteilung ab und wählte dafür die wissenschaftlich-alphabetische. Sein Werk war nicht mehr in erster Linie ein Andachtsbuch, sondern ein Nachschlagewerk. Das *Sanctuarium* steht am Anfang der bis heute florierenden Buchgattung der Heiligenlexika. Der raumsparende Druck ermöglichte es Mombritius, seine große Sammlung in zwei Bänden unterzubringen. Dagegen kehrte die verbreitetste Sammlung des XVI. Jahrhunderts wieder zur Kalenderordnung und dem mit dem Legendar von Böddeken gefundenen Prinzip zurück, den Jahreslauf in der Bandzahl abzubilden. Der aus Lübeck stammende Kartäuser Lorenz Sauer/Laurentius Surius († Köln 1578) publizierte von 1570 bis 1575 sechs Bände *De probatis vitis sanctorum*[22]. Schon 1576 wurde die zweite Auflage in Angriff genommen. Eine weitere, von den Kölner Kartäusern besorgte Auflage von 1617-1618 disponierte das Ganze auf zwölf Bände um.

Die Arbeit des Surius, die im humanistischen Zeitalter so viel Anklang fand, ist für die moderne Forschung mit einem großen Mangel behaftet: Man weiß nie, wie sicher die Textgrundlage ist. Surius «verbesserte» das Latein seiner Texte, stilisierte um, kürzte und schönte. Er übersetzte gewissermaßen das Heiligenleben nach Humanistenweise: «abbellire abbellire abbellire e soprattutto mutare togliere aggiungere»[23]. Dieser unhistorische Umgang mit den Texten ist schon früh als ein Mangel empfunden worden[24]. Aber auch die erbauliche Tendenz des ganzen Werkes hat Kritiker gefunden. Ein Salemer Mönch hat seine Ironie darüber, daß er im Surius immer noch hehrere Vorbilder fand, ins Buch selbst eingetragen[25]

> *Quoties lego aliquid e Surio,*
> *toties esurio*
> *vita meliorem.*

---

[21] B. Mombritius, *Sanctuarium*, Mailand o. J. Nachgedruckt Paris 1910. – G. Eis, *Die Quellen für das Sanctuarium des Mailänder Humanisten Boninus Mombritius*, Berlin 1933.

[22] Cf. R. Aigrain, *L'hagiographie.* Les sources, ses méthodes, son histoire, [Poitiers] 1953, p. 326.

[23] R. Sabbadini, *Il metodo degli umanisti*, Florenz 1920, p. 26. Sabbadini spricht an dieser Stelle von den humanistischen Übersetzungen aus dem Griechischen.

[24] In späteren Ausgaben sind die überarbeiteten Texte des Surius teilweise durch Originale («oder was man dafür hielt», Aigrain, l. c.) ersetzt worden.

[25] «So oft ich etwas im Surius lese, dürste ich nach einem, der ein [noch] besseres Leben führt». Im einst Salemer, jetzt Heidelberger (Universitätsbibliothek) Exemplar der Erstausgabe, t. 1, Köln 1570.

Auch der fromme Leser wollte nicht nur moralisch erbaut, sondern historisch belehrt werden. Dieses Bedürfnis erkannte der in Utrecht geborene Jesuit Heribert Rosweyde († Antwerpen 1629). Er begann als junger Philosophieprofessor im damals noch habsburgischen Douai mit Handschriftenstudien und faßte den Gedanken einer umfassenden Publikation aller Dokumente des Heiligenkults, vor allem der Heiligenleben[26]. Im Jahr 1607 publizierte er in Antwerpen die *Fasti Sanctorum, quorum Vitae in Belgicis Bibliothecis Manuscriptae*, in denen er folgende Postulate aufstellte: Edition der hagiographischen Texte ohne Stilveränderung und in voller Länge – um der *historiae veritas* willen; Beigabe erläuternder Kommentare zu allen Texten. Es ist das Programm eines Historikers und Philologen, der an den Originalen seinen Geschmack gebildet hat[27]. Das äußere Programm seines Projekts ist im Kern mit dem Passional in seiner spätmittelalterlichen Vollendung identisch: 12 Bände Heiligenleben, je einen für jeden Monat. Diese liturgische Ordnung sollte nach Rosweyde noch einen dogmatischen Vorspann (Herrenfeste, Marienfeste etc.) und einen historisch-kritischen Epilog (Martyrologien, Kommentar, Register) von je drei Bänden erhalten. Insgesamt wurde also das Programm des größten spätmittelalterlichen Legendars barock überhöht und von 12 auf 18 Bände gebracht.

Von der ersten Autorität seines Ordens und der damaligen Kirche, dem Kardinal Bellarmin, ebenso verkannt wie Galileo Galilei[28], blieb Rosweyde doch ungehindert, die nächsten Schritte zu tun. Er publizierte das *Martyrologium Romanum* (Antwerpen 1613), dann brachte er unter dem Titel *Vitae patrum* das alte, im Mittelalter *Vitas patrum* geheißene Mönchsväterbuch zum Druck (Antwerpen 1615. ²1628). Immer auf der Spur von Quellen und Handschriften, begann er vom «Martyrologium Hieronymianum Epternacense» ein Facsimile im Kupferstich herstellen zu lassen[29] – das erste Facsimile der abendländischen

[26] P. Peeters, *L'œuvre des Bollandistes*, (Mémoires Brüssel 54/5) ²1961, p. 4-11, würdigt Rosweyde eingehender als H. Delehaye, *L'œuvre des Bollandistes à travers trois siècles 1615-1915*, Brüssel ²1959.

[27] Rosweyde arbeitete zum Beispiel schon mit dem wertvollsten der o. g. Passionare des VIII. Jahrhunderts, dem «Codex Velseri», den er aus Augsburg geliehen bekam.

[28] Der skeptische Brief, mit dem Bellarmin auf Rosweydes Programm reagierte, ist gedruckt am Anfang des «Prooemium de ratione universa operis», mit dem die «Neo-Bollandisten» 1845 die durch die französische Revolution unterbrochene Publikation wieder aufnahmen, *Acta SS* Oct. t. 7, p. I. Bellarmin hielt das Verfahren des Surius, den Stil und Umfang der Originale nach dem Zeitgeschmack zu ändern, immer noch für richtig.

[29] Die Echternacher Zimelie liegt seit den französischen Revolutionskriegen in Paris als BN lat. 10837. Rosweyde ließ die ersten Platten 1627 stechen. Die Arbeit ging nur langsam voran und ist über einige Probeabzüge im Jahr 1660 nicht gediehen,

Wissenschaftsgeschichte. Noch mit den Vorarbeiten zu seinem Lebensplan beschäftigt, starb er als Sechzigjähriger 1629.

Rosweydes Genie hatte das Heiligenleben in einen Blickpunkt des barocken Geschichtsinteresses gerückt; sein Programm und seine wissenschaftliche Arbeit hatten so viel berechtigte Erwartungen geweckt, daß die Jesuiten der katholischen Niederlande das Werk nach dem Tod des Initiators nicht aufgeben durften. Jean Bolland vereinfachte das Projekt: Es galt nur mehr die kalendarische Folge; Kommentare wurden jeweils den einzelnen Heiligenkapiteln[30] und Register am Ende eines jeden Bandes beigegeben. Die von Rosweyde ins Auge gefaßte Proportion ließ sich von Anfang an nicht halten. Als der Monat Januar der *Acta Sanctorum* herauskam, umfaßte dieser Monat schon zwei Bände; die Sammlung mußte also mindestens 24bändig werden. Dann erschienen Februar, März und April in je 3 Bänden. Ein 36bändiges Corpus schien sich abzuzeichnen. Da schwoll der Mai unter der Hand des Daniel Papebroch zu sieben Bänden (dazu noch ein «Propylaeum») an und das blieb etwa die Norm für Juni, Juli, August, September. Als die flämischen Jesuiten – schon in fünfter oder sechster Generation – am Oktober arbeiteten, traf sie die Auflösung des Ordens. Der vierte und fünfte Oktoberband, den die Hagiographen als ordenslose Priester noch in der Kaiserlichen Druckerei von Brüssel mit den gewohnten Widmungen an das Haus Habsburg herausbrachten[31] und der sechste Oktoberband, der, von Prämonstratensern betreut, in Tongerloo 1794 erschien («Tongerloo-Band»), zeigten schon an, daß der Monat Oktober eine ganz neue Quantität erhalten würde. Als nach der Wiederbegründung des Jesuitenordens und Schaffung des Staates Belgien die Publikation 1845 fortgesetzt und 1883/84 der Oktober abgeschlossen werden konnte, war dieser Monat auf 13 Bände angewach-

cf. P. Cockshaw, «À propos du plus ancien facsimilé», *Miscellanea Codicologica F. Masai dicata*, Gent 1979, p. 535-540. Jedoch benützte D. Papebroch 1675 drei Platten für das paläographische Album, mit dem er sein berühmtes «Propylaeum antiquarium circa veri ac falsi discrimen in vetustis membranis» illustrierte, *Acta SS* April t. 2, nach p. XII.

[30] Diese Neuerung ging auf Gottfried Henschen (Henskens, Henschenius) zurück, der seit 1635 neben Bolland an den *Acta* arbeitete, Delehaye, *L'œuvre des Bollandistes*, p. 26. Auf Grund dieser systematischen Prolegomena vor den Biographien der einzelnen Heiligen nennt E. Fueter, *Geschichte der Neueren Historiographie*, München-Berlin 1911, p. 325, die *Acta Sanctorum* «das erste große quellenkritische Unternehmen» überhaupt.

[31] Die Bollandisten erhielten, nachdem die Türkengefahr vom Reich abgewendet war, unter Kaiser Leopold I. (seit 1688) eine jährliche Subvention von 1000 «scuta imperialia» bewilligt, die nach dem Spanischen Erbfolgekrieg unter Karl VI. (ab 1713) fast verdoppelt wurde, das heißt, daß das Kaiserhaus etwa 3-4 relativ hohe Jahresgehälter bezahlte, cf. *Acta SS* Oct. t. 7, 1845, p. VIII.

sen – mehr für einen Monat als Rosweyde für das ganze Jahr vorgesehen hatte! Seitdem ist nur mehr wenig erschienen; die Reihe ist beim vierten Novemberband (9.-10. November) und einer Zahl von 67 Bänden stehengeblieben[32], und es scheint, als hätten Materialfülle und der mit einer modernen Edition verbundene Arbeitsaufwand endgültig das Fassungsvermögen des Corpus gesprengt und seine Vollendung unmöglich gemacht.

Die Existenz dieser riesigen Sammlung und nicht minder auch ihre Geschichte muß jede Vollständigkeit in der Erfassung des biographischen Stoffes des Mittelalters als illusorisch erscheinen lassen. Auch wenn man alles nicht lateinische, nicht aus dem Mittelalter stammende und alles gelehrte Beiwerk abzieht, bleibt zuviel für einen Leser übrig; die *Acta SS* sind ein Corpus geworden, das nicht mehr gelesen, sondern benützt wird, und das als unvollendetes Monument barocker Gelehrsamkeit mehr bestaunt als studiert wird, wenn auch die wissenschaftliche Zeitschrift *Analecta Bollandiana* (seit 1882), die genau dann zu erscheinen begann, als der Editionseifer erlahmte, gewissermaßen die wissenschaftliche Denkmalpflege übernommen hat und verhindert, daß dieses gewaltigste Gebäude der Geschichtswissenschaft aus dem alten Heiligen Römischen Reich allzu rasch verwittert.

Die zweitgrößte Sammlung biographischer Texte des Mittelalters findet sich innerhalb der *Monumenta Germaniae Historica*. Was der Jesuit Rosweyde für die *Acta SS*, war der Reichsfreiherr Karl vom und zum Stein (1757-1831) für die *MGH*: Beide haben keine Zeile in ihrem Werk publiziert, und doch ist es ohne sie undenkbar. Der Freund des alten Reiches, Reformer Preußens und Todfeind des «gekrönten Menschenwürgers» Napoleon[33], zog sich nach dem Wiener Kongreß ins Privatleben zurück. «Ich tratt also in den neuen Abschnitt des Lebens», schreibt er in einem Nachtrag zu seiner Autobiographie[34], «mit

[32] Die *Propylaea* zu den Monaten Mai, November und Dezember (zuletzt erschienener Band, 1940) sind mitgezählt und *Acta SS* Nov. t. 2 Paris prior (1894) und Pars posterior (1931, gesonderte Paginierung) als zwei Bände. Nicht enthalten sind in der Zahl der als Supplement 1875 erschienene *Index hagiologicus, Auctuaria Octobris* und das gewichtige *Supplementum apologeticum* von 1755. – Da immer wieder zu hören und zu lesen ist, die *Acta SS* wären das offizielle Heiligenwerk der katholischen Kirche gewesen, sei daran erinnert, daß das *Propylaeum Maii* der *Acta SS*, erschienen 1685, im Jahr 1700 auf den *Index librorum prohibitorum* gesetzt wurde und (bis zum Jahr 1900) zu den für Katholiken verbotenen Büchern gehörte, cf. Peeters, *L'œuvre des Bollandistes*, 1961, p. 28.

[33] G. Ritter, *Stein*. Eine politische Biographie, Stuttgart ³1958 (zuerst 1931); das Zitat p. 412.

[34] K. v. Raumer [ed.], *Die Autobiographie des Freiherrn vom Stein*, Münster i. W.-Köln ²1955, p. 52.

der Lösung zweyer Aufgaben, der der Geschäftsloosigkeit, und der des Alters. Die Leere so aus der ersten entstand, suchte ich auszufüllen durch Wissenschaft ich wählte deutsche Geschichte, zum Theil veranlaßt durch den Unterricht den ich darin meiner jüngsten Tochter gab, und durch das wieder erweckte National-Interesse. Das Studium der deutschen GeschichtsQuellen machte mir die Unvollkommenheit ihrer bißherigen Sammlungen bemerklich und veranlaßte mich die Idee eines Vereins zur Bearbeitung der QuellenSchriftsteller in das Leben zu bringen.» Auch diese Sammlung sollte ursprünglich eine überschaubare Bandreihe darstellen und irgendwann einmal auch abgeschlossen werden[35]. Sie ist aber noch rascher und deutlicher als die *Acta SS* ein Corpus geworden, das nie fertig wird, immer weniger den Leser anspricht und immer mehr den Benützer. In der Stammreihe der *MGH*, den *Scriptores in folio*, enthalten vor allem die Bände 2, 4, 10, 15 und 30 biographische Texte; von den Sonderreihen bringen die von Bruno Krusch und Wilhelm Levison edierten sieben Bände *Scriptores rerum Merovingicarum* fast ausschließlich Lebensbeschreibungen, und auch die *Scriptores rerum Germanicarum in usum scholarum* enthalten viele Biographien, zumeist in einer gegenüber der Folioreihe verbesserten Edition. Das Verdienst der Biographie-Ausgaben innerhalb der *MGH* liegt nicht nur in der Qualität der Editionen und ihren Einleitungen, sondern auch in der Auswahl. Innerhalb der durch die Ziele des Sammelwerks gegebenen räumlichen und zeitlichen Grenzen haben die Editoren unter dem Gesichtspunkt des historisch Relevanten gewählt und gesichtet und auf diese Weise eine (bei aller Notwendigkeit von Revision im einzelnen) wertvolle Vorauswahl für eine Geschichte der lateinischen Biographie im Mittelalter getroffen. Leider ist der Impuls zur Edition biographischer Literatur bei den *MGH* nahezu versiegt; seit einem Vierteljahrhundert ist in ihren Editionsreihen keine einschlägige Neuausgabe mehr erschienen.

Biographie als Begriff. Man könnte versuchen, den riesigen Stoff durch strenge methodische Unterscheidung überschaubar zu machen. Am naheliegendsten wäre es, den modernen Begriff der Biographie zugrunde zu legen und alles, was ihm entspricht oder auf ihn zuführt, in die Darstellung aufzunehmen. Das Ziel wäre dann eine Entwicklungsgeschichte, gleichzeitig ein Stück praktischer Anthropologie, an der sich etwa der Weg des Geistes von der typischen und kollektiven Existenz zur charakterlichen und individuellen skizzieren ließe: aus den archaischen Gebundenheiten in die Freiheiten der Moderne. Nicht ganz so fortschrittsgläubig, aber doch erfüllt vom Gedanken, daß es einen Aufstieg des «Selbst-

[35] H. Bresslau, *Geschichte der Monumenta Germaniae Historica*, (NA 42) Hannover 1921, passim.

bewußtseins und Bewußtmachens der Persönlichkeit»[36] gibt, den es nachzuzeichnen lohnt, hat Georg Misch 1907 begonnen, eine *Geschichte der Autobiographie* zu publizieren, die von den Anfängen im Alten Orient bis zu Wilhelm Dilthey reichen sollte, der wiederum die Biographie als «ein Höchstes von Geschichtsschreibung» ansah, sofern sie wäre «Erfassung der ganzen Wirklichkeit eines Individualdaseins, seine Naturbeschreibung in seinem geschichtlichen milieu ... der Biograph soll den Menschen sub specie aeterni erblicken, wie er selbst sich in Momenten fühlt, in welchen zwischen ihm und der Gottheit Alles Hülle, Gewand und Mittel ist und er sich dem Sternenhimmel so nahe fühlt, als irgend einem Theil der Erde»[37].

Misch glaubte, daß damit die biographische Geschichtsschreibung neu, nämlich philosophisch, begründet würde, und schöpfte aus Dilthey die Kraft für sein immenses Werk. Wir brauchen nicht darzulegen, wie rasch die Apotheose des Individualismus zur historischen Episode geworden ist.

Biographie heißt Lebensbeschreibung. Gibt es einen Konsens über eine Definition, die über den Begriff «Lebensbeschreibung» hinausführt? Von drei biographischen Typen gibt es gegenwärtig hinreichend ausgeprägte Vorstellungen: Der belletristischen Biographie, der Kurzbiographie und der Historikerbiographie. In Buchhandel und Leihbüchereien findet man ein Fach «Biographien», das von einer recht einheitlichen Vorstellung zeugt: Bücher für starke Leser, die in der Geschichte das Schicksal erleben wollen, denen der Roman zu unwirklich und die üblichen Geschichtswerke zu diffus sind. Die Grenze zur Historikerbiographie ist fließend. Die Kurzbiographie im Stil des *Who's who* (seit 1849) entwickelt sich geradezu inflationär. In ihrem Netz von Daten und Stichworten, mitunter ohne einen einzigen ausgeschriebenen Satz, gedeiht in lauter scheinbarer Präzision die modernste Form der Legende: die Karrierelegende.

Die Historikerbiographie hat im XIX. Jahrhundert ihre klassischen Ausprägungen erfahren: in England als heroische (Th. Carlyle, *History of Friedrich II., called Frederick the Great*, 1858/65), in Deutschland als «historisch-kritische» Biographie (Fr. Ranke, *Geschichte Wallensteins* 1869). Im allgemeinen hat sich letztere durchgesetzt und floriert trotz der in der Literatur zu findenden Ansicht, ihre Epoche sei 1930 zu Ende gegangen, bis in die Gegenwart (M. Braubach, *Prinz Eugen von Savoyen*, 1963/65). Aber auch die heroisierende Biographie begegnet noch in diesem Jahrhundert und ist auf dem Feld der Mittelalterforschung mit E. Kantorowiczs *Kaiser Friedrich der Zweite* (1927/1931) in einem überzeugenden Exemplar vertreten. Es ist kein Zufall, daß unter

[36] G. Misch, *Geschichte der Autobiographie* t. 1/1, Frankfurt [3]1949, p. XI.

[37] W. Dilthey, *Einleitung in die Geisteswissenschaften*. Versuch einer Grundlegung für das Studium der Gesellschaft und der Geschichte t. 1, Leipzig 1883, p. 42.

den Klassikern der «historisch-kritischen» Biographie kein Mittelalterbuch ist. Mit diesem biographischen Typ tut sich die Mediävistik notorisch schwer. Zwar erscheinen immer wieder gelehrte Bücher, Dissertationen, Habilitationsschriften, Forschungssynthesen[38], die im Untertitel den Anspruch erheben, «Biographie» zu sein. Es liegt nicht an einem Defizit historisch-kritischer Methode, daß diese Bücher regelmäßig eben doch keine historischen Biographien, sondern allgemein historische Darstellungen oder Quellenuntersuchungen werden. Der Fehler liegt in einem Mangel an Reflexion über die Bedingungen und Möglichkeiten historischer Darstellung mittelalterlicher Personen, das heißt von Gestalten, über die es meist wenige Informationsmöglichkeiten gibt.

Das durchdachteste System der historischen Darstellungslehre ist in Droysens *Historik* (1868) zu finden. Droysen unterscheidet in dem «Topik» genannten Teil seines Buches vier Arten der historischen Darstellung: die untersuchende, erzählende, didaktische und diskussive. Die Biographie gehört in die erzählende Geschichtsschreibung und steht neben anderen Darstellungsweisen, die so unterschieden werden[39]:

- nach dem «bewegenden Zweck»: die pragmatische Erzählung
- nach der «wollenden Kraft und Leidenschaft, durch welche die Bewegung sich vollzieht»: die Biographie
- nach der Art, wie sich die Bewegung vollzieht: die Monographie
- nach dem «woran sich die Bewegung vollzieht»: die katastrophische Darstellung.

Von diesen ganz modern nach der «Erzählhaltung» unterschiedenen Gattungen hat Droysen die Biographie am plastischsten dargestellt. «Die Biographie kann nicht anders, als sich in die Persönlichkeit, die sie darstellt, gleichsam hineinleben, um ihre Empfindungsweise, ihren Gedankenkreis, ihren Horizont zu gewinnen, sie darstellend gewissermaßen aus ihr selbst heraus zu sprechen» (p. 291). Das ist bei der Beschaffenheit der mittelalterlichen Quellen dem Historiker nur selten möglich und bedarf fast divinatorischer Talente. Doch ist es nicht unmöglich, wie wieder das Buch Kantorowiczs über den Staufer Fried-

[38] Dissertation: L. Weinrich, *Wala*. Graf, Mönch und Rebell. Die Biographie eines Karolingers, Lübeck-Hamburg 1963. – Habilitationsschrift. P. Classen, *Gerhoch von Reichersberg*. Eine Biographie, Wiesbaden 1960. – Synthese: K. Jordan, *Heinrich der Löwe*. Eine Biographie, München 1979 (rec. K. Walsh, *Innsbrucker Historische Studien* 5, 1982, p. 358: «Entgegen dem gewählten Untertitel liegt hier jedoch keine Biographie ... vor – eine solche ist schon aufgrund der Quellenlage kaum zu erstellen –, wohl aber ein eindringliches Zeitgemälde»).

[39] J. G. Droysen, *Historik*. Vorlesungen über Enzyklopädie und Methodologie der Geschichte, ed. R. Hübner, Darmstadt [4]1960, p. 288-299.

rich II. zeigt[40]. Auch für moderne Gestalten gilt: «Keineswegs ist jeder geschichtlich bedeutende Mensch geeignet dazu, biographisch dargestellt zu werden». Man sollte keine «Biographie von Scharnhorst schreiben wollen: die militärische Organisation Preußens von 1796 bis 1813 ist sein biographisches Denkmal» (p. 292). So ist es mit mittelalterlichen Autoren: Ihre Schriften sind ihr biographisches Denkmal. Auch wenn man sie in die Folge der Lebensdaten bringt und alles einflicht, was einer in seiner Zeit erlebt hat oder erleben konnte – «neun Päpste und drei Gegenpäpste, vier Kaiser und Könige und ein Gegenkönig»[41] – stößt der Erzähler nicht zum «warum» vor, bleibt im «wie» stecken, der Addition von Leben, Werk und historischem Hintergrund. Man kann hier keine Biographie im Droysenschen Sinn schreiben, sondern nur eine Monographie.

Auch Versuche, mittelalterliche Biographien mit Hilfe von chronologischer und quellenkritischer Kritik in eine moderne Biographie umzugießen, sind in der Regel zum Scheitern verurteilt, weil die Interessenlage des mittelalterlichen Biographen von der des modernen zu sehr abweicht und der moderne keine Möglichkeit hat, unser Interesse mit anderweitigem Material zu befriedigen. Die «Biographie eines Karolingers», die im wesentlichen nur das *Epitaphium Arsenii* des Paschasius Radbertus zur Grundlage hat, kann nie eine Biographie im Droysenschen Sinn werden, weil wir die Beweggründe des merkwürdigen Lebensweges des Helden («Graf, Mönch und Rebell») niemals aus sich heraus verstehen können.

Ist es schwer, im Mittelalter das Material zu finden, aus dem eine Biographie zu machen wäre, die einen Menschen aus sich selbst vorstellt, so gibt es doch großartige Möglichkeiten, an überpersönlichen Themen biographisch zu arbeiten. Auch dies hat Droysen gesehen. «Die Geschichte einer so scharf präformierten Gestaltung, wie die alte Stadt Lübeck sie in ihren politischen und Handelsbeziehungen hat oder wie der Orden Jesu . . ., solche Aufgaben sind nur gleichsam biographisch zu lösen» (p. 292). Es hat noch kein Mediävist m. W. gewagt, eine derartige Darstellung expressis verbis Biographie zu nennen, aber in praxi ist in dieser Art doch gearbeitet worden. Man könnte das Standardwerk über die beneventanische Schrift die Biographie einer mittelalterlichen Schrift nennen[42].

[40] E. Kantorowicz, *Kaiser Friedrich der Zweite*, Berlin 1927. Einige den «Georgejünger» verfolgende zünftige Fachhistoriker schüttelte Kantorowicz ab mit einem *Ergänzungsband* voller Anmerkungen und Exkurse, der zusammen mit der dritten Auflage der Biographie 1931 erschien.

[41] Classen, *Gerhoch*, p. 1.

[42] E. A. Loew [seit 1919 «Lowe»], *The Beneventan Script*, Oxford 1914. ²1980.

Biographie und Hagiographie. Insgesamt ist das Methodenbewußtsein auf dem Gebiet der historischen Darstellungslehre gegenwärtig nicht sehr ausgeprägt. Für die Mittelalterforschung steht trotz der Arbeit Droysens und anderer[43] kein verbindlicher Biographiebegriff zur Verfügung. Um so überraschender ist es für den Leser moderner wissenschaftlicher Literatur, wie selbstverständlich mit dem Begriff Biographie in der mittelalterlichen Quellenkritik und Literaturgeschichte bis vor kurzem operiert wurde. Ganze Kaskaden von Begriffspaaren: «Individualität und Typus», «Erinnerungsschrift und Kultlegende», «Memorialtyp und Enkomialtyp» . . . sind geschaffen worden, um das (wenige) Gold «echter Biographie» (= Individualität, Erinnerungsschrift, Memorialtyp) vom tauben Gestein der übrigen Überlieferung zu scheiden. Für dieses übrige, das durch Typus, Kultlegende, Enkomialtyp u. ä. bezeichnet ist, stand und steht der Begriff der Hagiographie zur Verfügung, dessen Definition so weit gefaßt wurde, daß, von einzelnen Randerscheinungen abgesehen, nahezu die gesamte Biographie des Mittelalters unter «Hagiographie» zu subsumieren war[44]. Die Existenz der in der Gegenreformation entwickelten Heiligenforschung bedeutete für die moderne Wissenschaft die bequeme Versuchung, die Masse des Materials den hagiographischen Spezialisten zu überlassen, zumal aus der jesuitischen Apologie der Heiligenverehrung neben dem Riesenwerk der *Acta SS* und in seinem Gefolge eine durchaus kritisch betriebene Hagiographie entstand, die die Neo-Bollandisten zu einer eigenständigen Wissenschaft entwickelten. Zu ihr gibt es Einführungen, Repertorium, Lexika, Zeitschrift und was sonst noch dazugehört[45]. Was nicht Heiligenleben ist, ist Biographie, und was nicht Biographie

[43] E. Bernheim, *Lehrbuch der historischen Methode und der Geschichtsphilosophie*, Leipzig ⁵⁻⁶1908. A. Feder, *Lehrbuch der historischen Methodik*, Regensburg ²1921.

[44] «Wir nennen eine Quelle hagiographisch, die einen religiös biographischen Charakter trägt und dabei einen religiös erbaulichen Zweck verfolgt. So war die Schrift des Eusebios von Kaisareia über die Märtyrer von Palästina ein hagiographisches Werk, nicht dagegen seine Kirchengeschichte, die zwar auch viel über die Märtyrer und Heiligen erzählt, aber nicht in der oben gekennzeichneten Absicht. Zum Wesen einer hagiographischen Quelle gehört nicht, daß sie die historische Wahrheit mitteilt oder mitteilen will . . .», Feder, *Lehrbuch*, p. 79. An den solchermaßen eingeschlagenen begrifflichen Grenzpfählen rüttelt allerdings die moderne Geschichtswissenschaft, cf. M. Heinzelmann, «Neue Aspekte der biographischen und hagiographischen Literatur in der lateinischen Welt (1.-6. Jahrhundert)», *Francia* 1, 1973, p. 27-44 und Prinz, «Aspekte frühmittelalterlicher Hagiographie», in *Agiografia nell' occidente cristiano*, 1980, passim.

[45] Einführungen: H. Delehaye, *Cinq leçons sur la méthode hagiographique*, Brüssel 1934; Aigrain, *L'hagiographie* 1953; S. Boesch Gajano [ed.], *Agiografia altome-*

ist, ist Heiligenleben: Mit diesem doppelten Salto befreite sich die Mediävistik allzulang vom Boden der ungeheuren Stoffmasse und zog sich auf den Plafond einer kleinen Auslese von Herrscherviten zurück, die schon das XIX. Jahrhundert in seiner politisierenden Geschichtsbetrachtung als die wesentlichen Werke mittelalterlicher Biographie ausgesucht hat.

Was ein Heiliger ist, glaubt man zu fraglos zu wissen, seitdem ein Jurist auf dem Papstthron peinlich geregelt hat, wie sich ein Heiliger als Heiliger zu erweisen hat, nämlich durch Wunder, und wie er zum Heiligen wird, nämlich durch einen Prozeß in Rom[46]. Nur die wenigsten geben sich darüber Rechenschaft, wie jung dies alles ist und wie unangemessen der Wirklichkeit des Mittelalters[47].

Keine der in diesem Band behandelten Biographien ist geschrieben worden, um eine Heiligsprechung in Rom zu erwirken. Bei einer erheblichen Anzahl spätantiker und frühmittelalterlicher Passionen und Viten fehlt das entscheidende Merkmal des Heiligenlebens im kirchenrechtlich modernen Verständnis. Da das moderne Leben in der Regel Wunder (als direkten Eingriff des Übernatürlichen in diese Weltordnung) nicht kennt, nimmt der moderne Kritiker mittelalterliche Lebensbeschreibungen, die frei von solchen Elementen sind, regelmäßig mit Befriedigung zur Kenntnis. Nach vieler Meinung bezeichnet das Wunder die Demarkationslinie der Biographie. Für das, was jenseits liegt, steht bequem der Begriff der Hagiographie zur Verfügung. Aber «Gattungsfragen sind Formfragen und hängen nicht an einem Mehr oder Weniger von bloßen Inhaltsmomenten, die dasein können oder fehlen»[48]. Die berühmtesten Lebensbeschreibungen der Spätantike und des Mittelalters wären keine Biographien, weil sie Wunder enthalten: *Vita B. Antonii, Vita S. Martini, Vita B. Ambrosii,* die Benediktsvita in Gregors *Dialogi, Vita S. Columbani* und andere.

Sämtliche Klassiker mittellateinischer Biographie fielen um dieses einen Kriteriums willen aus der Gattung. Wir kämen zu den merkwürdigsten Einteilungen, etwa, daß die in der Bedeutung des Wortes «wundervolle», sagen- und legendenerfüllte Gregorsvita des Mönches von Whitby der Hagiographie zu-

dioevale, Bologna 1976 [Lit.]. Repertorium: *BHL.* Lexika: J. E. STADLER, *Vollständiges Heiligen-Lexikon* t. 1-5, Augsburg 1857-1882; *Bibliotheca Sanctorum* t. 1-13, Rom 1961-1970. Zeitschrift: *AB.*

46 P. de. LAMBERTINIS (= Benedikt XIV.), *De servorum dei beatificatione et beatorum canonizatione,* Padua 1743.

47 Hierzu W. von den STEINEN, *Vom heiligen Geist des Mittelalters.* Anselm von Canterbury. Bernhard von Clairvaux, Breslau 1926, p. 220.

48 W. LAMPEN, «Mittelalterliche Heiligenleben und die Lateinische Philologie des Mittelalters», in *Liber floridus,* (Festschrift Paul LEHMANN) St. Ottilien 1950, p. 121-129, hier p. 128.

zuzählen wäre, während die dürre *Vita S. Gregorii* des Paulus Diaconus in die Geschichte der Biographie gehörte, weil der karolingische Rationalist keine Wunder mehr bringt. Die dritte Vita Gregors d. Gr. von Johannes Diaconus wäre, da sie sich dem Wunder wieder öffnet, Hagiographie ... So kann man nicht Literaturgeschichte schreiben. Die Abtrennung einer wunderlosen Textelite der Biographie vom ignobile vulgus der weniger austeren Lebensbeschreibungen des Mittelalters würde alle Zusammenhänge zerschneiden. Mit dem Kriterium der Absenz des Wunders läßt sich jedenfalls keine Gattung «Biographie» konstituieren.

Legende. Eine der modernen Terminologie besonders vertraute Sondergruppe mittelalterlicher Lebensbeschreibung scheint die Legende zu sein. Die Wissenschaft benützt den Begriff in verschiedenster Weise[49]; der gebildete Leser hat unter Umständen eine wiederum andere und durchaus präzise Vorstellung aus der modernen Literatur, die in Stil und Aussage diese Kunstform weitergeführt hat. Oscar Wildes «Der selbstsüchtige Riese» (1888) und Selma Lagerlöfs «Heilige Nacht» (in *Christuslegenden,* 1904) haben die gegenwärtige Vorstellung von Legende im allgemeinen gewiß ebenso stark bestimmt, wie die *Legenda aurea* des Iacobus de Voragine, die in der Verdeutschung von Richard Benz als letzte Frucht der Heidelberger Romantik große Verbreitung gefunden hat[50].

49 H. GÜNTER, *Die christliche Legende des Abendlandes,* Heidelberg 1910, p. 1 definiert in ganz weiter Form: «Die Legende ist die gemeinmenschliche religiöse Erzählung». Enger und schroffer formuliert GÜNTER in seinem Alterswerk *Psychologie der Legende,* Freiburg i. Br. 1949, p. 20: «Legende ist erdichtete Heiligengeschichte».

50 «Auf einen dieser Abende [1906] möchte ich hier besonders eingehen, ... den Abend der ‹Legende›. Nachdem wir unsere Hörer mit Sage und Märchen der wiedererweckten Volkskunst bekannt gemacht hatten, mochten wir ihnen auch die religiöse Erzählung, zumal an so geeignetem Ort [dem ehemaligen Karmeliterkloster in Heidelberg], nahebringen. Doch fand sich zu unserm Erstaunen gerade auf diesem Gebiet durch die romantische Forschung nur weniges zutage gefördert – und andererseits zeigten sich die vom heutigen Katholizismus noch zu kirchlichem Zweck gebrauchten Fassungen als zeitangepaßt, der Kraft ihrer Sprache beraubt. So mußte man sich behelfen und manches eilig Zusammengeholte erst gewissermaßen wieder ins Mittelalterliche rückübersetzen – und doch gelang es, eine unvergeßliche Stunde der ‹Andacht zur Kunst›, wie sie Wackenroder träumte, neu zu schaffen: Milder Kerzenschimmer erhellte den einst geweihten Raum, und die jugendliche Äbtissin, in edler Gewandung mit Stirnreif und Schleier, saß am liliengeschmückten Pult und las aus dem Heiligenbuch mit sanfter Stimme vom Leben und Leiden der Märtyrer und von ihrer Erlösung durch die Gottheit. Alte Musik

Die modernen Dichter konzentrieren sich auf den zentralen Punkt der Legende, ihre Symbolik, während die spätmittelalterliche Heiligenlegende die Symbolerzählung durchaus in eine Lebensgeschichte einbettet, also Biographie bleibt.

Das freilich wollte ein alter, engerer Begriff von Geschichte nicht sehen und anerkennen. Was im XVI. Jahrhundert ein bürgerlicher Menschenverstand leidenschaftlich gefordert hat[51], ist als eine Technik vom Ende des XIX. Jahrhunderts schließlich in den 60er Jahren des XX. Jahrhunderts von der römischen Ritenkongregation rezipiert worden und hat unter dem Motto der *veritas historica*[52] ein verheerendes «aggiornamento» im *Calendarium Romanum* angerichtet.

Während es fast schon ein Gemeinplatz ist, von der *Wahrheit der Legende*[53] zu sprechen, wurde 1969 zum Beispiel Christophorus aus dem römischen Kalender gestrichen. Ein Vertreter der hagiographischen Wissenschaft hat die rhetorische Frage gestellt, ob sich die Redakteure spätmittelalterlicher Legendare bewußt gewesen wären «de l'abîme qui sépare une Passion de S. Christophe de la *Legenda trium sociorum* de S. François d'Assise»[54]. Aber liegt wirklich ein Abgrund zwischen der Christophoruslegende und der Geschichte der Gefährten des heiligen Franz? Ist die Erzählung vom Riesen als Christusträger nicht ebenso ein Zeugnis religiösen Geistes des XIII. Jahrhunderts wie die Geschichten der ersten Bettelmönche? Wäre es nicht ein Gewinn für unser Geschichtsbewußtsein, wenn wir wüßten, wann und wo durch wen die grausame spätantike Martergeschichte[55] von Christophorus transponiert wurde in die vertraute Symbolerzählung[56]? Die profane Wissenschaft und die communis opinio haben

---

und Gesang leitete die Lesung ein und beschloß sie». E. A. HERRMANN in *Gegenwart im Geiste* (Festschrift Richard BENZ), Hamburg 1954, p. 13.

[51] Sprechendstes Beispiel sind des pfälzisch-neuburgischen Hofpredigers Hieronymus RAUSCHER, *Hundert auserwelte, grosse unverschempte, feiste, wolgemeste, erstunkkene Papistische Lügen*, [Neuburg a. d. Donau]1562.

[52] SACRA CONGREGATIO RITUUM, «Instructio de calendariis ... revisendis», *Acta Apostolicae Sedis* 53, 1961, p. 168-180; bes. p. 176. Neun Jahre später wurde diese durch eine neuerliche «Instructio» ersetzt, in deren Gefolge eine weitere, noch einschneidendere Reform des Heiligenkalenders kam.

[53] Das Wort geht auf Johann Gottfried HERDER zurück, der in der Sechsten Sammlung seiner *Zerstreuten Blätter* (1797) «Über die Legende» schrieb. Der erste Abschnitt ist betitelt «Wahrheit der Legenden». B. SUPHAN (ed.), *Herders Sämmtliche Werke* t. 16, Berlin 1887, p. 388.

[54] PHILIPPART, *Les légendiers latins*, p. 48.

[55] *Acta SS* Iul. t. 6, 1729, p. 146-149.

[56] Jacobus a Voragine. Legenda Aurea, ed. Th. GRAESSE, Leipzig ^{3}1890, nr. 100, p. 430 sqq. Die mittelalterliche Symbolerzählung von dem, der den stärksten Herrn

längst aufgehört, die historische Wahrheit nur in Urkunden und Jahreszahlen zu suchen, und gerade in der Christophoruslegende die neben und über der Veritas historica stehende Veritas symbolica erkannt.

Jede Auswahl, Interpretation und historische Darstellung ist selbst wieder historisch bedingt und trägt die Prägung der Zeit, in der sie entstanden ist. Dennoch hat die geschichtlich arbeitende Wissenschaft die Pflicht, voreilige Verkürzungen zu vermeiden und, soweit es nur immer möglich ist, ihren Gegenstand aus sich selbst heraus, aus seiner Unmittelbarkeit zu verstehen. Biographie im Mittelalter kann nur das Ganze bedeuten. Man muß den Überlieferungsstrom in seiner ganzen Breite in den Blick nehmen, «Biographie» im weitesten Wortsinn, nämlich als «Lebensbeschreibung» auffassen und sich offen halten für alle Formen und Inhalte, die das Mittelalter hierfür gefunden hat. Zu diesem Schluß führt auch ein abschließender Blick auf die Rezeption der Begriffe, die hier eingehender diskutiert wurden, weil sie in besonderem Maß benutzt worden sind, die Masse lateinischer Biographie im Mittelalter zu spalten. *Legende* ist noch der älteste der drei Begriffe. Er bedeutet die «vorzulesende» Vita überhaupt; im engeren Sinn seit dem XIII. Jahrhundert die zur liturgischen Lesung approbierte Vita. Die Bedeutung «unverbürgte Heiligengeschichte» hat das Wort erst in der Neuzeit angenommen[57]. Die Bedeutungsentwicklung des Wortes ist weitergegangen in Richtung «dichterisch verklärtes Heiligenleben»[58], «Symbolerzählung». Wir gebrauchen das Wort in diesem Sinn.

Biographie ist erst über die Plutarchübersetzung von John Dryden 1683 in Umlauf gekommen[59] und in Deutschland 1709 zuerst belegt[60]. Schon 1790 tadelte es Adelung als «unschicklich» und «willkürlich», zwischen «Biographie» und «Lebensbeschreibung» einen Unterschied machen zu wollen, «wozu weder in der Sache selbst, noch in den Namen der geringste Grund vorhanden ist»[61]. Wir verstehen unter Biographie alles, was es an mittelalterlicher Lebensbeschreibung gibt: *vita, passio, gesta, legenda*, teilweise auch *historiae, translationes* und *miracula*.

---

sucht, macht in der Legenda aurea die Hauptsache der Christophorusgeschichte aus. Die ältere Martergeschichte wird am Schluß angehängt.

[57] H. SCHULZ-O. BASLER, *Deutsches Fremdwörterbuch* t. 2, Berlin 1942, p. 15.

[58] H. ROSENFELD, *Legende*, Stuttgart ^{3}1972, p. 16.

[59] ROMEIN, *Die Biographie*, 1948, p. 14.

[60] SCHULZ, *Deutsches Fremdwörterbuch* t. 1, Straßburg 1913, p. 86: Das zugrundeliegende griechische βιογραφία ist seinerseits relativ jung; es tritt erst im VI. nachchristlichen Jahrhundert neben den älteren Begriff βίος.

[61] ADELUNG, *Über den deutschen Styl*, zitiert bei SCHULZ, wie obige Anm.

Erst im XVIII. Jahrhundert scheint *Hagiographie* entstanden zu sein. Das große Wörterbuch der graecolateinischen Begriffe des Barock von DuMortier[62] kennt nur die «hagiographa», worunter man seit Hieronymus einen bestimmten Teil des Alten Testaments verstand; in diesem Artikel wird der *hagiographus* erwähnt, der aber noch keineswegs der kritische Gelehrte ist, sondern *sanctus scriptor aut sancta scribens seu sanctorum scriptor*. Der Begriff «hagiographia» fehlt, DuMortier geht gleich zu den «hagiomachi», den «Heiligenschlächtern» über. Wir verwenden Hagiographie als Sammelbegriff und für Grenzfälle der Biographie.

Historische und systematische Darstellung. Das Desiderat mittelalterlicher Biographiegeschichte ist die historische, diachronische Darstellung. In synchronischer Weise ist schon viel gearbeitet worden, sei es, daß die Biographie in einem bestimmten Stadium gezeigt – oder daß «Hagiographie» und «Legende» systematisiert wurden. Von größtem Wert für eine zusammenhängende Darstellung in historischer Folge sind die Arbeiten, die unter dem Epochenbegriff biographische Gruppen zusammengefaßt haben: «Die Form der frühesten lateinischen Heiligenviten»[63], «Die Heiligen der Merowinger»[64], «Étude critique et littéraire sur les Vitae des saints mérovingiens de l'ancienne Belgique»[65], «Vitae-Literatur der Karolingerzeit»[66], «Studien über Ideale in Frauenviten des VII.-X. Jahrhunderts»[67], «Das Heiligen-Leben im 10. Jahrhundert»[68], «Individuelle Persönlichkeitsschilderung in den deutschen Geschichtswerken des 10. und 11. Jahrhunderts»[69], «Elemente der Biographie im Hochmittelalter»[70] – mit Ausnahme der zweitgenannten Arbeit merkwürdigerweise lauter Dissertationen. In diesen wurde eine Auswahl getroffen, die der Bearbeiter größerer

[62] N. DuMortier, *Etymologiae Sacrae graeco-latinae*, Rom 1703, s. v. «hagiographa».
[63] D. Hoster, *Die Form der frühesten lateinischen Heiligenviten von der Vita Cypriani bis zur Vita Ambrosii und ihr Heiligenideal*, Diss. Köln 1963.
[64] C. A. Bernoulli, *Die Heiligen der Merowinger*, Tübingen 1900. – Rec. W. Levison *Historische Zs.* 86, 1901, p. 481-483.
[65] L. van der Essen, *Étude critique et littéraire sur les Vitae des saints mérovingiens de l'ancienne Belgique*, Löwen-Paris 1970.
[66] W. Brüggemann, *Untersuchungen zur Vitae-Literatur der Karolingerzeit*, Diss. Münster 1957.
[67] M. Stoeckle, *Studien über Ideale in Frauenviten des VII.-X. Jahrhunderts*, Diss. München 1957.
[68] L. Zoepf, *Das Heiligen-Leben im 10. Jahrhundert*, [Diss.] Leipzig 1908.
[69] R. Teuffel, *Individuelle Persönlichkeitsschilderung in den deutschen Geschichtswerken des 10. und 11. Jahrhunderts*, Diss. [Tübingen 1913] Dresden 1914.
[70] W. Hug, *Elemente der Biographie im Hochmittelalter*, Diss. Ms. München 1957.

Zeiträume nolens volens gelten lassen muß, wohl in dem Bewußtsein, daß diese Auswahl im wesentlichen auf dem Urteil von Historikern beruht, die in der Biographie des Mittelalters mehr die «Geschichtsquelle» als das literarische Kunstwerk sahen. Keiner kann aber die wissenschaftliche Situation negieren, daß auf dem Gebiet der lateinischen Texte des Mittelalters seit eineinhalb Jahrhunderten Historiker um ein vielfaches mehr als Philologen gearbeitet haben. Die historisch bedeutsamen Texte sind in der Regel auch besser erforscht als die «nur literarisch» interessanten Biographien[71]. Eine systematische Darstellung, die auf geschichtliche Ordnung ganz verzichtet, kann sich über diese moderne Forschungsperiode hinwegsetzen und wieder etwa zu den Indices morales der *Acta SS* zurückkehren, aus denen sich die schönsten Motivsammlungen ziehen lassen. Historische Darstellung aber bleibt auf die Historikerarbeit des XIX. und XX. Jahrhunderts angewiesen und folgt trotz besten Willens zur Revision im wesentlichen deren Auswahl.

Allerdings kann auf eine zusammenfassende Darstellung unter übergreifenden Gesichtspunkten nicht ganz verzichtet werden. Die mittelalterliche Biographie bietet in mancher Beziehung ein recht geschlossenes Bild, kennt streng und lang eingehaltene Traditionen, die in der historischen Betrachtung nicht genügend zur Geltung kommen, da diese immer eher das jeweils Neue betont. In der Sprachwissenschaft hat es sich seit langem eingebürgert, denselben Gegenstand historisch und systematisch zu behandeln – «diachronisch» und «synchronisch». Dieser Weg wird hier eingeschlagen. Die historische Darstellung ist das Hauptanliegen; eine systematische soll wenigstens in grundrißartiger Form folgen.

Literaturgeschichtliche Methode. Die «Biographie im Mittelalter» bleibt ein Thema für einen bloßen Katalog, wenn nicht eine bestimmte Frage an den Stoff gerichtet wird. Die Literaturgeschichte ordnet nach der historischen Folge und hofft, Entwicklungen zeigen zu können. Dieses Verfahren trägt in der biographischen Literatur ein Stück weit. Es gibt Zusammenhänge zwischen vielen mittelalterlichen Biographien, biographische Schulen und Landschaften. Es gibt biographische Reihen, die «kettenartig neue Glieder» ansetzen[72]: die Abtbiographie aus dem karolingischen Fulda, die Biographie von Corbie-Corvey, die karolingische Herrscherbiographie oder die Abtbiographie aus dem Reformzentrum Cluny vom X. bis zum XII. Jahrhundert kann man innerhalb einer

[71] So blieb die Reichenauer Vita Symeonis Achivi, ein kleiner Abenteuerroman avant la lettre, jahrhundertelang unediert, weil der Text nichts für die Geschichte herzugeben schien, cf. Th. Klüppel, *Reichenauer Hagiographie zwischen Walahfrid und Berno*, Sigmaringen 1980, p. 119 sqq.
[72] Grundmann, *Geschichtsschreibung im Mittelalter* ²1969, p. 32.

Serie würdigen. An der größten dieser Reihen, dem *Liber pontificalis,* kann man studieren, wie die trockenen Rubriken einer Sukzessionsliste zur Grundlage einer immer besser ausgebauten Biographie werden, die um die Mitte des IX. Jahrhunderts ihren Höhepunkt erreicht, im Jahr 870 jäh abbricht, im hohen Mittelalter wieder verschiedentlich weitergeführt und umgebaut wird und so bis ins XV. Jahrhundert stets verändert wie der alte Petersdom Konstantins fortdauert, bis einer der ersten Renaissancepäpste das uralte literarische Gebäude durch den Humanisten Platina von Grund auf neu errichten läßt[73].

Aber auch wo direkte Filiationen fehlen, gibt es Zusammenhänge zwischen jüngerer und älterer Biographie. Keiner schreibt ohne Vorbild, und selten ist ein Vorbild willkürlich gewählt. Für bestimmte Stände und Zeiten gelten bestimmte biographische Vorbilder. Es gibt einen Prozeß der Kanonbildung, aus dem «Klassiker der Biographie» resultieren. Die Prologe sind hierfür wichtige Zeugen. An ihnen orientiert sich der Vitenautor manchmal im Einzelnen, manchmal im Ganzen. Er ahmt sie – immer teilweise – in Form, Motiven und Stil nach.

Daneben und dagegen wirkt die Individualität des Schriftstellers, seines Lebenskreises und seiner Zeit. Die Individualität äußert sich teils im Formalen, in Aufbau, Sprache und Stil, teils im Inhaltlichen, in der Gewichtung der einzelnen Teile der Biographie, der Vorliebe für die Darstellung der Predigt eines Heiligen, seiner Reisen, seiner Wunder oder seines heroischen Todes. Es wäre denkbar, hierfür eine Systematik zu erarbeiten, aber nicht zweckmäßig, denn das methodische Abfragen einer großen Zahl von Biographien auf individuelle und epochengeschichtliche Merkmale würde die Darstellung ins Ungemessene verbreitern. Hier arbeitet die Literaturgeschichte mit einer gewissen Willkür, die freilich kontrolliert werden kann und muß durch die Erfahrung des Lesens und einer – wenigstens was das Fachgebiet angeht – *mens ingenti flumine litterarum inundata*[74].

Das Phänomen der Vitenüberarbeitung im Mittelalter ermöglicht es, bis ins Detail durch Vergleich von Vorlage und Bearbeitung die Individualität eines Autors und seiner Epoche herauszuarbeiten. Biographische Texte werden im Mittelalter häufig neu formuliert. Das Bedürfnis nach sachlicher Ergänzung spielte dabei die geringste Rolle, vorwiegend und oft ausschließlich war Stilistisches im Spiel. Man mochte zu irgendeinem Zeitpunkt eine Vita nicht mehr so

[73] W. B., «Der Liber pontificalis», in *Liber ad magistrum* (Festschrift Johannes Spörl) München 1964, p. 33-39 [Lit.].

[74] *neque concipere aut edere partum mens potest nisi ingenti flumine litterarum inundata,* Petronius, *Satyricon* c. 118.

lesen und hören, wie sie einst niedergeschrieben worden war, wünschte eine moderne Fassung, suchte einen geeigneten Stilisten und las, wenn die Arbeit zur Zufriedenheit ausfiel, die Vita im neuen, zeitgemäßen Gewand. Beda Venerabilis ist als einer der ersten so verfahren. Er hat stillschweigend die *Vita S. Cuthberti* auf seine Weise neu geschrieben. Am Ende desselben VIII. Jahrhunderts stellte Paulus Diaconus seine austere *Vita S. Gregorii* neben die ältere Vita eines Engländers. Genau im Jahr 800 stilisierte Alkuin die Richariusvita neu; in der Vorrede zu dieser Arbeit lesen wir zum ersten Mal programmatische Äußerungen über das Umstilisieren. Das IX. Jahrhundert hat die merowingische Hagiographie weitgehend neu geschrieben. Am Ende des Jahrhunderts erlahmt diese Bewegung des Umbauens im Zeitgeschmack, man beginnt wieder die *stili diversitas* zu tolerieren. Im X. Jahrhundert kehrt man teilweise wieder zu unklassischem Latein zurück – nicht nur aus Unvermögen, wie die Erzählung vom Bischof Agilmar von Clermont zeigt, der eine «einfache, fast ungepflegte, ungeschickt geschriebene» Vita des heiligen Viventius «immer wieder las, küßte und sprach: ‹O selige und gesegnete Rohheit, die sich mühte, mehr das Beste zu tun als zu reden, und eher heilig und ehrenhaft ist, als redet›»[75]. Das hohe Mittelalter hat wiederum die Mehrzahl der Viten des X. Jahrhunderts umgeschrieben. Die *Legenda aurea* des Iacobus de Voragine kann man als großangelegte Umstilisierung eines ganzen Jahreszyklus von Heiligen in der Art des XIII. Jahrhunderts betrachten. Noch im XVI. Jahrhundert hat der erwähnte Laurentius Surius seine Sammlung von Heiligenleben zum Teil nicht handschriftengetreu, sondern in stilistisch veränderter Fassung drucken lassen. Diese Vorbilder waren bis in die Barockzeit wirksam. Octavian Caietanus hat anders als die Bollandisten in seinen *Vitae Sanctorum Siculorum* «den klugen Rat befolgt, nicht die Erzählfolge und den Stil, geschweige die Sache selbst, zu verändern, sondern nur die Redeweise zu glätten, daß sie nicht mehr [den gebildeten Leser] aufregen kann, was bekanntlich auch von anderen ohne Schaden für die Geschichte gemacht wurde»[76].

[75] *Qui venerabilis pontifex saepius relegens conversionem ac actus S. Viventii simplices ac pene incultos atque inerti sermone descriptos deosculansque dicebat: O beata ac benedicta priorum rusticitas, quae plus studuit optima operari quam loqui, et magis novit sancta honestaque esse quam dicere!* Vita S. Viventii c. 45, *Acta SS* Ian. t. 1, 1643, p. 813.

[76] *In latinis Actis, ubi abiectissima reperit verba, hoc prudenti consilio usus est Auctor, ut historiae seriem ac stylum, nedum res ipsas non immutaret, sed dictionem solum expoliret, ut iam stomachum movere nequeat, quod ab aliis etiam factum scimus nullo historiae detrimento,* O. Caietanus, *Vitae Sanctorum Siculorum,* t. 1 Palermo 1657, fol. 4.

Es gibt auch andere Texte, die im Lauf des lateinischen Mittelalters umstilisiert wurden. Ein als *Monitorium* bekanntes, früher Smaragd von St. Mihiel zugeschriebenes Mahnbüchlein an einen Karolinger ist die Umarbeitung eines merowingischen Textes[77]. Hrabans Rhythmus *De fide catholica* ist eine karolingische Umdichtung des irischen Hymnus *Altus prosator*[78]. Gegenüber der Masse biographischer Umstilisierungen fallen die in anderen Gattungen jedoch kaum ins Gewicht. Mit dem Phänomen der Vitenbearbeitung sind wir im Zentrum einer literarischen Bewegung; Elemente von «Literaturbetrieb» werden sichtbar. Bekannte Autoren werden um zeitgemäße Neufassung von Heiligenleben angegangen. Ihre Reihe geht von Alkuin über Walahfrid, Rupert von Deutz und Bonaventura bis zu Erasmus von Rotterdam, der für das Kölner Makkabäerkolleg «die kleine Mühe eines kurzen Tages« *(unius dieculae opellam)* opferte, um die *Passio SS. Macchabaeorum* zu emendieren[79].

Die Vorreden der Neubearbeiter sind eine Fundgrube mittelalterlicher Literaturkritik, negativer wie auch positiver. Es kam zum Beispiel vor, daß ein Autor die ihm angetragene Arbeit ablehnte und eine Neustilisierung für überflüssig erklärte. Der gegen Ende des XI. Jahrhunderts als Briefsteller bekannte Magister Meinhard von Bamberg schrieb an den Abt des Michaelsklosters zu Siegburg an der Sieg, daß er die «ihm zur Überarbeitung übersandte *Vita Annonis* nach längerem Aufschub mit Genuß gelesen habe und eine Änderung für überflüssig halte, da der Stil dem Gegenstande angepaßt sei»[80]. Das Ansehen des Überarbeiters war so hoch, daß sich das ehrgeizige Autoren zunutze machten, die erstmals eine Vita oder Passio schrieben und in der Vorrede erklärten, sie wären nur als Überarbeiter eines älteren Textes tätig gewesen[81]. Damit war man aller Rechenschaft über die Quellen der Erzählung ledig und rückte gleichzeitig in den Rang des Stilisten ein, der gemäß allgemein mittelalterlicher Hochschätzung der Form stets mehr galt, als der Erzähler, der nur Material lieferte.

Epochenstil. Das Wort Stil wird von mittelalterlichen Autoren unbefangen in seiner konkreten («Griffel») und übertragenen («Schreibart», «Sprache») Be-

[77] F. Rädle, *Studien zu Smaragd von Saint-Mihiel*, München 1974, p. 28 sqq.

[78] Cl. Blume, *AH* 51, 1908, p. 283. Der Rhythmus Hrabans (Inc. *Aeterne rerum conditor/Et clarus mundi formator* ist gedruckt *MGH Poetae* t. 2, p. 197 sqq.

[79] *Flavii Iosephi ... opera quaedam Ruffino presbytero interprete ...*, Basel 1524, p. 889.

[80] C. Erdmann-N. Fickermann, *Briefsammlungen der Zeit Heinrichs IV.* Weimar 1950, nr. 105, p. 173-177. Zitiert ist das Regest.

[81] So der unbekannte Verfasser der Vita S. Aurelii (*BHL* 819) und Hatto III. von Reichenau, Vita S. Verenae (nicht in *BHL*; nr. 8541 ist die jüngere Fassung), cf. Klüppel, *Reichenauer Hagiographie zwischen Walahfrid und Berno*, 1980, p. 11.

deutung gebraucht. Die lähmenden modernen Definitionsprobleme treten noch nicht auf[82]. *Stilus* erscheint in vielfältigen Verbindungen in den Überarbeitervorreden, beinhaltet aber selten etwas Individuelles und nie etwas Zeittypisches, Epochenspezifisches. Kein Überarbeiter sagt, der ihm vorliegende Text sei in der Art einer vergangenen Epoche geschrieben; er oder sein Auftraggeber wolle die Vita im Stil der eigenen Zeit lesen und hören. Der Überarbeiter sagt vielmehr in der Regel, der alte Text sei fehlerhaft und müsse verbessert werden, als gälte es nur, die unwandelbare Norm lateinischer Grammatik herzustellen, von der zeitweise aus Unkenntnis und Barbarei abgewichen worden sei.

Es gibt tatsächlich oft die rein grammatische, auf Formenlehre, gelegentlich auch Wortwahl und Syntax, beschränkte Verbesserung von Texten. Besonders für die Passionen gilt Delehayes Wort von dem «mouvement perpétuel qui rend très difficile à saisir non seulement l'état initial d'un texte, mais un moment donné de son évolution»[83]. Aber neben solch anonymer Arbeit der Scriptorien gibt es auch die bewußte Neustilisierung. Das Kriterium ist oft das Vorwort. Wer seiner Bearbeitung eine Praefatio beifügt, tritt aus der Schreibstube heraus und will mehr als nur korrigieren. In der Regel entsteht dann ein neuer Text. Selbst wenn ein Überarbeiter erklärt, er verhalte sich gegenüber seiner Vorlage so pietätvoll wie einst Tucca und Varius gegenüber dem poetischen Nachlaß Virgils, läßt er keinen Satz unverändert stehen[84]. Auch inhaltlich wird oft erheblich eingegriffen. Aktuelle Motive werden verstärkt, obsolete unterdrückt. Es gibt auch einen Epochenstil der Motive: Kein merowingischer Heiliger hat den Vöglein gepredigt, und kein Franziskusjünger hatte einen Bären als Begleiter. Der Komplex «Heilige und Tiere» ist besonders instruktiv dafür, daß auch inhaltliche Momente Bestandteil eines Epochenstils sind; es ist nicht der einzige hier einschlägige Themenkreis. Neben Form und Inhalt ist schließlich bei Überarbeitungen auch die Proportionsänderung zu beachten.

Es darf uns nicht wundern, daß die Überarbeiter nicht von «Epochenstil» oder einem ähnlichen Begriff historischer Entwicklung des Lateinischen reden. «Menschen einer späteren Epoche verstehen die Menschen einer früheren Epoche nicht mehr: sie leben unter der Herrschaft anderer Ideen als jene»[85]. Sobald das

[82] W. Ax, *Probleme des Sprachstils als Gegenstand der lateinischen Philologie*, [Diss. Göttingen] Hildesheim-New York 1976.

[83] H. Delehaye, *Les passions des martyrs et les genres littéraires*, Brüssel ²1966, p. 260.

[84] Herimannus v. St. Gallen, Vita II S. Wiboradae praef., ed. W. B., *Vitae Sanctae Wiboradae*, St. Gallen 1983, p. 110.

[85] P. Rassow in [Festschrift] *Karl Straube zu seinem 70. Geburtstag*, Leipzig 1943, p. 353.

Verständnis einer Epochengestalt sich einstellt, sobald nur der Stilbegriff dafür da ist, kann man das Werk vergangener Zeiten nicht mehr einfach ersetzen, umstilisieren. Als «wilhelminisch» waren die Bauten der Jahrhundertwende 1948 vogelfrei, als «Jugendstil» stehen sie jetzt unter Denkmalschutz.

Ein Spezifikum der lateinischen Sprache und ein Hindernis für die Erkenntnis ihrer geschichtlichen Entwicklung ist ihr stark ausgeprägter normativer Charakter. Schon in der Antike hat sich die lateinische Literatursprache weit von der Volkssprache gelöst, wurde fixiert und aus dem geschichtlichen Prozeß weitgehend herausgenommen. Zu dem durch die römischen Klassiker repräsentierten und durch die Grammatiker festgeschriebenen Sprachzustand ist man in der Kirchenväterzeit, der karolingischen Epoche, im XII. Jahrhundert, im Humanismus und im Neuhumanismus zurückgekehrt, jedesmal radikaler und auf eine immer enger gefaßte Basis von Autoritäten. Wir haben seit dem XIX. Jahrhundert die paradoxe Situation, daß ein Latein gelernt wird, das *so klassisch* und rein ist, wie wohl nie zuvor, und daß in diesem herrlichen Latein fast nichts mehr geschrieben wird; daß weltweit *so viele* Menschen Latein können, wie wohl nie zuvor, und es dennoch für diese Sprache nur ein kleines Lesepublikum gibt.

Das «Leben» der Sprache. Sollte ein Zusammenhang zwischen dem immer enger geschnürten Sprachpurismus und dem langsamen Absterben des Lateinischen als produktiver Sprache bestehen? zwischen Verengung des Kanons «lesenswerter» Schriftsteller und Aussterben der Leserschaft? Eduard Norden und viele andere haben darauf hingewiesen, daß die Verfeinerung des Sprachstudiums zu einem Zustand führen kann, der den lebendigen Gebrauch der Sprache zum Erliegen bringt[86]. Auf kurze Sicht haben die diversen Sprachrenaissancen, die Rückbesinnung auf ältere Muster belebend gewirkt, neue Blütezeiten lateinischer Literatur hervorgebracht; auf lange Sicht haben sie die Lebensfähigkeit des Lateinischen immer weiter eingeengt. Also wären die Täler der Barbarei zwischen den Höhen des Klassizismus notwendige Intervalle lebendiger Reaktion, Rückkehr aus steriler dünner Luft in Zonen der Fruchtbarkeit? Man kann es so sehen. Die barbarische «merowingische» Latinität war in hohem Maß produktiv, das gegenüber der Karolingerzeit grammatisch deutlich abfallende X. Jahrhundert brachte interessante genialische Werke hervor, und in der philosophisch-theologischen Fachsprache des Spätmittelalters, die den Geist

[86] Für E. Norden hört mit dem Humanismus «die Geschichte der lateinischen Sprache ... endgültig auf, an die Stelle tritt die Geschichte ihres Studiums», *Die antike Kunstprosa* t. 2 Leipzig ²1909, p. 767. Die Metapher vom Latein als «toter» Sprache wurde zuerst in Italien um 1570 formuliert, cf. H. W. Klein, *Latein und Volgare in Italien*, München 1957, p. 94.

klassischer Latinität mit Füßen tritt, ist ein Gipfel in der Geschichte der Ausbreitung des Lateinischen erreicht worden[87].

Es gibt einen Epochenstil des Lateinischen. Er ist nur nicht zu finden in einer den modernen Sprachen vergleichbaren Entwicklung, die im wesentlichen irreversibel verläuft, sondern im Auf und Ab der Klassizismen und Renaissancen, denen jeweils wieder eine weniger puristische Periode folgt, die nicht nur dem notwendigen Prozeß der Wortbildung freieren Lauf läßt[88], sondern auch in Formenlehre und Syntax Ausdrucksmöglichkeiten abseits der Norm sucht. Es ist richtig, daß zwischen dem Latein des Cicero und des Erasmus ein geringerer Unterschied besteht als zwischen dem Deutsch Luthers und Goethes. Aber die lateinische Sprachidentität über eineinhalb Jahrtausende hinweg ist doch wieder nur scheinbar ein Kontinuum. Welche Abgründe liegen dazwischen!

Wir sind noch weit davon entfernt, die einzelnen Stadien jener merkwürdigen und einzigartigen lateinischen Sprach- und Stilbewegung genau abzugrenzen, charakterisieren, ja nur benennen zu können. Die Klassische Philologie hat uns gelehrt, etwa die großartige Entwicklung des lateinischen Historikerstils von 100 v. Chr. bis 100 n. Chr. zu würdigen – von Claudius Quadrigarius über Livius zu Tacitus[89]. Es ist eine große Aufgabe der latinistischen Forschung, für Spätantike, Mittelalter und frühe Neuzeit die Kriterien der lateinischen Sprach- und Stilgeschichte zu erarbeiten. Vielleicht wird einmal der Punkt erreicht, daß

[87] Quantitative Untersuchungen der lateinischen Literaturentwicklung durch die Jahrhunderte fehlen. Es ist möglich, daß rein mengenmäßig der Gipfel erst mit dem Humanismus oder sogar erst im Barock erreicht wird. Das Lateinische ist zu dieser Epoche in Briefliteratur, Geschichtsschreibung und Dichtung produktiv, während es aus dem Bereich der Fachprosa schon verdrängt wird. So kann man wohl sagen, daß im *Spätmittelalter*, als das Lateinische als Wissenschaftssprache noch fast unangefochten war, ein Gipfel der Ausbreitung des Lateinischen erreicht wurde.

[88] Die beiden größten mittellateinischen Lexikon-Unternehmungen der Gegenwart, das *Mittellateinische Wörterbuch* und das *Lexicon mediae et infimae Latinitatis Polonorum* kommen für den Wortschatz auf die erstaunliche Zahl von 45 % Neologismen. Selbst wenn man berücksichtigt, daß dabei viele seltene Wörter und hapax legomena sind, zeigt das eine überraschende Vitalität der lateinischen Wortbildung im Mittelalter. Cf. O. Prinz, «Mittellateinische Wortneubildungen, ihre Entwicklungstendenzen und ihre Triebkräfte», *Philologus* 122, 1978, p. 249-275 [Lit.].

[89] Dabei läßt sich die erste Etappe dieser Stilentwicklung an einer *Überarbeitung* studieren, da ein Text des Claudius Quadrigarius sowohl im Original wie in der Umformulierung durch Livius erhalten ist: ein berühmtes Modell lateinischer Stilforschung von J. Marouzeau (*Introduction au latin*, Paris 1943, p. 137 sqq.) bis zu M. v. Albrecht (*Meister römischer Prosa*, Heidelberg ²1983, p. 110 sqq.).

man einen lateinischen Text allein aufgrund seiner stilistischen Gegebenheiten so datieren und lokalisieren kann, wie dies die Kunstgeschichte an ihren Objekten leistet. Die Geschichte der lateinischen Biographie des Mittelalters kann dazu einen Beitrag leisten. Hier gibt es die für die Erkenntnis von Epochenstil wichtigen «Vorlagen» und «Kopien», «Imitationen», «Repliken». Der gleiche Stoff wird zu verschiedenen Zeitpunkten verschieden gestaltet, etwa die Gallusvita in erster Fassung um 680, einer zweiten um 820, einer dritten um 830 und einer Variation um 885. Man kann an diesem Stoff vier Stilphasen studieren:

um 680 «merowingisch»
um 820 «frühkarolingisch»
um 830 «karolingisch»
um 885 «spätkarolingisch»

Die Ulrichsvita ist in einer Erstfassung um 980, einer zweiten Redaktion um 995 und einer dritten um 1020 erhalten. Hier kann der Übergang vom «ottonischen Stil» in den des hohen Mittelalters herausgearbeitet werden. Die Chance einer weitgespannten Stiluntersuchung bietet die Lambertusvita. Sie entstand um 730, existiert in zweiter Fassung um 910, einer dritten um 1090, einer vierten des XII. Jahrhunderts und, wenn man will, noch einer fünften des XIII. Jahrhunderts, der *Legenda aurea*. Hier kommt man fast durch das ganze Mittelalter. Noch weiter spannt sich der Fächer der Viten des hl. Severin von Bordeaux, dessen Lebensgeschichte mit der des vielverehrten Severin im Heiligen Köln vermischt wurde: Sechs Biographien vom VI. bis ins XV. Jahrhundert[90]. Die Vitenüberarbeitungen vom VIII. bis ins XVI. Jahrhundert widerlegen evident die verbreitete Meinung, das Latein des Mittelalters sei eine «tote» Sprache gewesen, eine Leiche aus der höchstens noch «Haare und Nägel . . . weiter wachsen»[91]. «C'est une morte qui se porte gaillardement», mit diesem Ausruf schließt eine Untersuchung über «Sprachwandel im Latein des Mittelalters»[92]. In der Biographie des Mittelalters ist dieser Sprachwandel wohl am genauesten zu beobachten; er offenbart sich als eine Folge von Epochenstilen.

Biographie und Epochenstil. Gegenstand dieses Buchs ist die lateinische Biographie in ihrer geschichtlichen Entwicklung. Als Maßstab für die entwicklungsgeschichtliche Bedeutung eines Textes gilt nicht die Nähe zum biographischen Ideal der klassischen Historikerbiographie oder modernen Kurzbiographie, son-

[90] LEVISON, *Merov.* t. 7, p. 205 sqq.

[91] L. TRAUBE, *Einleitung in die lateinische Philologie des Mittelalters*, München 1911, p. 44.

[92] F. BLATT, «Sprachwandel im Latein des Mittelalters», *Historische Vierteljahrschrift* 28, 1934, p. 52 (gesonderte Ausgabe Darmstadt 1970, p. 31).

dern der Grad seiner zeittypischen Ausprägung. Nicht der zeitlose Durchschnitt, sondern der geschichtliche Charakter wird gesucht.

Drei Arten von Biographien werden bevorzugt berücksichtigt: Die für die innere Geschichte der Gattung wichtigen und weitverbreiteten Texte («Klassiker der Biographie»), solche, die historisches oder literarisches Interesse in der Moderne gefunden haben oder verdienten, und Viten, die in mehreren deutlich voneinander abgehobenen Stilarten vorliegen («Vitenüberarbeitungen»). Soweit möglich wird auf die Handschriften rekurriert; gelegentlich ergeben sich hieraus Ergebnisse für das Verständnis der Syntax im Gegensatz zu den gedruckten, «normalisierten» Ausgaben. Auch der dem Text jeweils zugedachte Rang innerhalb des zeitgemäßen Literaturvorrats läßt sich am ehesten aus den Handschriften ablesen. Schließlich zeugt die Handschriftenüberlieferung nicht nur für den Autor, sondern auch für sein Publikum. In dieser Perspektive ist auch dies ein Versuch, Literaturgeschichte von den Handschriften her zu schreiben.

Mittelalter ist ein aus der historischen Arbeit von Humanismus und Renaissance ererbter Begriff[93]. Seine Grenzen sind wie die der meisten Epochenbezeichnungen unscharf. Beginnt das Mittelalter mit dem Fall Roms (410), dem Ende des letzten römischen Kaisers (476), dem Tod des Boethius (525), dem Untergang der Ostgoten (553), dem Langobardeneinfall in Italien (568) oder dem Tod Gregors d. Gr. (604)? Für manche Forscher wiegen diese Ereignisse und alles andere, was sich änderte, viel geringer als die Kontinuität. Man fordert auch schon hie und da die Abkehr von der «humanistischen Dreiteilung» und die Abschaffung des Begriffes «Mittelalter»[94]. Aber die angebotenen Alternativen sind wenig verlockend. «Das erste Jahrtausend»[95], «Das zweite Jahrtausend», so könnte man europäische (westeuropäische) Geschichte gliedern, und es läßt sich prognostizieren, daß dies auch bald versucht werden wird. Methodisch bedeutete dies aber einen Rückfalls ins XVI. Jahrhundert, zu Matthias

[93] Der erste Buchtitel, in dem «Mittelalter» als Epochenbegriff vorkommt, ist Heinricus CANISIUS, *Antiqua lectio . . . monumenta ad historiam mediae aetatis illustrandam*, Ingolstadt 1601 sqq. Das erste Schulbuch zur «Geschichte des Mittelalters» ist Christoph CELLARIUS (Keller), *Historia Medii Aevi*, Zeitz 1688. Es umfaßt die Zeit von Konstantin d. Gr. bis zur Eroberung Konstantinopels durch die Türken (1453). Cf. J. VOSS, *Das Mittelalter im historischen Denken Frankreichs*, München 1972, p. 40 sqq.: «Die lateinischen und nationalsprachlichen Bezeichnungen für Mittelalter . . .» [Lit.].

[94] K. F. WERNER, «Das ‹Europäische Mittelalter›. Glanz und Elend eines Konzepts», in *Geschichte Europas für den Unterricht der Europäer*, (Schriftenreihe des Georg-Eckert-Instituts 27) Braunschweig 1980, p. 23-35.

[95] So der Titel einer Ausstellung in Essen (1956) und der dreibändigen Nachfolgepublikation.

Flacius Illyricus und den Magdeburgern Centuriatoren, die Kirchengeschichte nach dem Kalenderjahrhundert schrieben[96]. Das historische Denken des Abendlands hat in langer Arbeit an die Stelle dieser mechanisch-chronologischen Geschichtsgliederung eine lebendige, in Epochen gegliederte Anschauung gesetzt. Freilich bleibt die Abgrenzung der Epochen immer eine Ermessensfrage. Im Fall der Biographie gibt es eine tiefe Zäsur in der Mitte des VI. Jahrhunderts, die es berechtigt erscheinen läßt, das Ältere als spätantike, das Jüngere als mittellateinische Biographie zu bezeichnen. Freilich ist der Zusammenhang über diese angenommene Grenze hinweg so eng, daß es undenkbar wäre, eine Geschichte der lateinischen Biographie erst mit dem *Liber pontificalis*, Venantius Fortunatus und Gregor v. Tours zu beginnen.

[96] P. Lehmann, «Einteilung und Datierung nach Jahrhunderten», *Erforschung des Mittelalters* t. 1, Leipzig 1941, p. 114-129, hier p. 117 sq. Cf. H. Diller-F. Schalk, *Studien zur Periodisierung und zum Epochebegriff*, (Abh. Mainz 1972 nr. 4) Wiesbaden 1972.

II

GLORIA PASSIONIS

«Martyrerakten» und Passionen

1. ANFÄNGE CHRISTLICHER BIOGRAPHIE

«Acta martyrum»

Die Geschichte lateinischer Biographie im Mittelalter ist im wesentlichen Geschichte *christlicher* Biographie. Während die pagane Biographie der Antike nur gelegentlich und impulsweise, etwa durch Sueton, auf die mittellateinische Biographie eingewirkt hat, steht die spätantike christliche Biographie in unlösbarer Verbindung zur mittelalterlichen[1]. Es ist deshalb für eine Gattungsgeschichte unumgänglich, die christliche lateinische Biographie bis in ihre Anfänge zurückzuverfolgen.

Smyrna und Karthago sind die ältesten Zentren christlicher Biographie. Im kleinasiatischen Smyrna beginnt bald nach 156 mit der Erzählung vom Tod des Johannes-Schülers Polykarp die griechische christliche Biographie; an der Spitze der lateinischen christlichen Biographie steht ein Text des Jahres 180 aus dem nordafrikanischen Karthago. Man bezeichnet diese Berichte seit einer ersten kritischen Sichtung der Barockzeit als «Acta martyrum», «Martyrerakten»[2].

Die Form der griechischen Martyrerakten ist zuerst der Brief[3]. Das Marty-

---

[1] Wichtigste Literatur zur vorchristlichen antiken Biographie I. Bruns, *Das literarische Porträt der Griechen im fünften und vierten Jahrhundert vor Christi Geburt*, Berlin 1896. F. Leo, *Die griechisch-römische Biographie nach ihrer literarischen Form*, Leipzig 1901. W. Graf Uxkull-Gyllenband, *Plutarch und die griechische Biographie*, Stuttgart 1927. D. R. Stuart, *Epochs of Greek and Roman Biography*, Berkeley 1928. W. Steidle, *Sueton und die antike Biographie*, München 1951. A. Dihle, *Studien zur griechischen Biographie*, Abh. Göttingen 1956. A. Momigliano, *The Development of Greek Biography*, Cambridge/Mass. 1971. Übersichtlich handelt von der römischen Biographie E. Bickel, *Geschichte der römischen Literatur*, Heidelberg ²1961, p. 369-372. Die christliche Biographie der Spätantike ist in ihren Titeln (nicht ohne Lücken) zu überblicken in *Clavis PL* ²1961, p. 468-501.

[2] Th. Ruinart, *Acta primorum martyrum sincera et selecta*, Paris 1690 [nachgedruckt mit einigen Zusätzen unter dem Titel *Acta martyrum*, Verona 1731 und Regensburg 1859]. Der französische Benediktiner Ruinart lehnte sich im Titel an die *Acta SS* an, zu denen seine Publikation in Konkurrenz stand.

[3] «der Brief war allmählich eine literarische Form geworden, in der man alle möglichen Stoffe, gerade auch wissenschaftliche, in zwangloser Art niederlegen konnte», Norden, *Die antike Kunstprosa*, ²1909, p. 492: «Die Briefe des Paulus».

rium Bischof Polykarps von Smyrna (156) und das von Christen aus Lyon und Vienne sind in griechischen Briefen mitgeteilt[4], die ähnlich wie die Paulusbriefe und die der übrigen Apostel («katholische Briefe») als enzyklische Briefe, «Rundschreiben», aufgefaßt werden müssen. Diese Briefform hat sich im lateinischen Westen für Martyriumsberichte nicht eingebürgert. Als ein Christ in Karthago den Gedanken faßte oder den Auftrag erhielt, Bekenntnis und Tod einer Gruppe von Christen aus Scili in Numidien festzuhalten, wählte er eine ganz andere Form[5].

Passio SS. Scilitanorum
Praesente bis et Claudiano consulibus, XVI kalendas Augustas, Kartagine in secretario inpositis Sperato, Nartzalo et Cittino, Donata, Secunda, Vestia, Saturninus proconsul dixit: «Potestis indulgentiam domni nostri imperatoris promereri, si ad bonam mentem redeatis».

Speratus dixit: «Numquam malefecimus, iniquitati nullam operam praebuimus; numquam maledeximus, sed male accepti gratias egimus; propter quod imperatorem nostrum observamus.»

Saturninus proconsul dixit: «Et nos religiosi sumus, et simplex est religio nostra, et iuramus per genium domni nostri imperatoris et pro salute eius supplicamus, quod et vos quoque facere debetis.»

Speratus dixit: «Si tranquillas praebueris aures tuas, dico mysterium simplicitatis.»

Saturninus dixit: «Initianti tibi mala de sacris nostris aures non praebebo; sed potius iura per genium domni nostri imperatoris!»

Speratus dixit: «Ego imperium huius seculi non cognosco; sed magis illi deo servio,

[4] Die Texte sind am leichtesten zugänglich durch R. Knopf-G. Krüger-G. Ruhbach, *Ausgewählte Märtyrerakten*, Tübingen ^{4}1965 [Lit.]. Weitere neuere Sammlungen: G. Lazzati, *Gli sviluppi della letteratura sui martiri nei primi quattro secoli*. Con appendice di testi, Turin 1956; H. Musurillo, *The Acts of the Christian Martyrs*, Oxford 1972; G. Lanata, *Gli atti dei martiri come documenti processuali*, Mailand 1974; D. Ruiz Bueno, *Actas de los martires*, Madrid ^{3}1974. Unter den älteren handbuchartigen Darstellungen ist hervorzuheben O. Bardenhewer, *Geschichte der altkirchlichen Literatur* t. 2, Freiburg i. Br. ^{2}1914, p. 664-697. Erste Versuche einer literatur*typischen* Durchdringung des Stoffes (allerdings mehr des griechischen als des lateinischen): H. Delehaye, *Les passions des martyrs et les genres littéraires*, Brüssel ^{2}1966, und Lazzati, *Gli sviluppi*, 1956.

[5] Aus der vielfältigen Überlieferung hat J. A. Robinson, *The Passion of St. Perpetua*, Cambridge 1891, p. 112-116, den Text herausgearbeitet, der jetzt allgemein als der älteste gilt und auch in den *Ausgewählten Märtyrerakten* von Knopf-Krüger-Ruhbach abgedruckt ist. Die Übersetzungen von G. Rauschen, «Echte alte Märtyrerakten», in *BKV* t. 14, Kempten-München 1913, p. 317 sq. und H. Rahner, *Die Märtyrerakten des zweiten Jahrhunderts*, Freiburg ^{2}1953, p. 77 sq. sind verglichen.

quem nemo hominum vidit, nec videre his oculis potest. Furtum non feci; sed si quid emero, teloneum reddo, quia cognosco domnum meum, regem regum et imperatorem omnium gentium.

Saturninus proconsul dixit ceteris: «Desinite huius esse persuasionis!» Speratus dixit: «Mala est persuasio homicidium facere, falsum testimonium dicere» . . .

«Leidensgeschichte der Heiligen aus Scili.»
«Unter dem zweiten Konsulat des Praesens und dem des Claudianus wurden in Karthago am 17. Juli [180] im Gerichtssaal vorgeführt Speratus, Nartzalus, Cittinus, Donata, Secunda, Vestia, und der Prokonsul Saturninus sagte: ‹Ihr könnt die Gnade unseres Herrn, des Kaisers, erlangen, wenn ihr zur Vernunft zurückkehrt›.

Speratus sagte: ‹Wir haben niemals übelgetan, nie bei einer Übeltat mitgewirkt, nie jemandem Böses gewünscht, sondern gedankt, wenn man uns schlecht behandelt hat. Wir ehren darum unseren Kaiser.›

Der Prokonsul Saturninus sagte: ‹Auch wir sind fromm, und einfach ist unsere Frömmigkeit, und wir schwören beim Genius unseres Herrn, des Kaisers, und beten für sein Heil. Das müßt ihr auch tun.›

Speratus sagte: ‹Wenn du mir ruhiges Gehör schenkst, sage ich dir ein Mysterium der Einfachheit.›

Saturninus sagte: ‹Wenn du mich [ins Mysterium] einweihen willst, indem du Schlechtes über unseren Kult sagst, höre ich nicht zu. Schwöre lieber beim Genius unseres Herrn, des Kaisers!›

Speratus sagte: ‹Ich kenne kein Kaisertum dieser Welt, sondern ich diene jenem Gott, den keiner der Menschen geschaut hat. Ich habe keinen Diebstahl begangen. Wenn ich etwas kaufe, zahle ich die Steuer, denn ich kenne meinen Herrn, den König der Könige und Kaiser über alle Völker!›

Saturninus sagte zu den übrigen: ‹Laßt von dieser Überzeugung ab!›

Speratus sagte: ‹Eine schlechte Überzeugung ist es, Menschenmord zu begehen und falsches Zeugnis geben . . .›»

Dieses älteste Stück christlich-lateinischer Literatur[6] ist augenscheinlich ein Protokoll, die Niederschrift des Verhörs, dem dann Urteil und Vollstreckungsbefehl folgen. Mit Ausnahme des Schlußsatzes *Et ita omnes simul martyrio coronati sunt et regnant cum patre et filio et spiritu sancto per omnia secula seculorum* ist alles, wie es scheint, Dokument, «Gerichtsakte», eigentlich kein Werk der Literatur, sondern reiner Niederschlag der Wahrheit. Eben die authentische Martyrerakte, die die historische Wissenschaft in einem jahrhundertelangen Aussiebungsprozeß suchte, der nahe an den Nullpunkt geführt hat[7]. Nicht ohne

[6] «primo documento di letteratura cristiana in lingua latina», Lazzati, *Gli sviluppi della letteratura sui martiri*, 1956, p. 30.

[7] Der Mauriner Ruinart nahm in seine *Acta martyrum sincera* noch über hundert lateinische Texte auf; bei Knopf-Krüger-Ruhbach stehen 19 lateinische Texte

Rührung betrachtet die hagiographische Kritik den Rest, der ihr nach so vielen Opfern auf dem Altar der kritischen Vernunft verblieben ist: «L'émotion qui se dégage de cette courte page, d'où l'art est absent, est de celles qu'une œuvre d'art arriverait difficilement à produire[8].»

Allerdings hat die genaue Betrachtung des Textes ergeben, daß er doch nicht als das amtliche Protokoll gelten kann, sondern als ein erweiterter Auszug oder als ein im gerichtlichen Stil verfaßtes Stück angesehen werden muß. Zu letzter Ansicht veranlaßten die sensationellen Papyrusfunde der «heidnischen Martyrerakten», in denen Streitigkeiten zwischen Juden und Griechen in Alexandrien in Form gerichtlicher Auseinandersetzungen geschildert werden[9].

Da neben dem formalen auch der zeitliche Zusammenhang gegeben ist[10], muß man wohl die heidnischen und die christlichen Texte als eine Gruppe ansehen, für die Reitzenstein den Kunstbegriff der «hellenistischen Kleinliteratur» geprägt hat[11]. Wir müssen damit rechnen, daß der gerichtliche Stil so vieler lateinischer Passiones von Anfang an eine bescheidene, aber für die Zeitgenossen als Literaturform erkennbare Formung darstellt.

Noch tiefer führt ins literarische Leben der Antike die in den letzten Jahrzehnten herausgearbeitete Gattung der *Exitus illustrium virorum*[12]. Zwar muß, wie so oft in der Literaturgeschichte des Altertums, die Gattung restlos rekonstruiert werden, doch gibt es hinreichend deutliche Nachrichten vom jüngeren Plinius und anderen, daß es Bücher dieser Art gegeben hat. Als Archetyp der

---

In der *Clavis PL* gibt es einen Abschnitt «Acta martyrum antenicaena», in dem nur noch 10 Passiones und zwei «Acta» («Acta Scillitanorum» und «Acta S. Maximiliani») verzeichnet sind. Die neuen kritischen Sammlungen (siehe Anm. 4) nähern sich bedenklich der Null-Linie: Lazzati (1956): 10, Musurillo (1972): 15 und Lanata (1974): 6 lateinische Texte!

[8] Delehaye, *Les passions des martyrs*, ²1966, p. 47.

[9] Genau gesprochen hat nicht die Entdeckung der Papyri (seit 1839), sondern erst der von Ulrich v. Wilamowitz-Möllendorf geprägte Begriff «heidnische Märtyrerakten» Furore gemacht. Neue Ausgaben H. Musurillo, *The Acts of the Pagan Martyrs*. Acta Alexandrinorum, Oxford 1954, und Id., *Acta Alexandrinorum*, 1961.

[10] So spielen die Acta Appiani (*Acta Alexandrinorum*, ed. Musurillo nr. 11) unter demselben Kaiser Commodus (180-192) wie die Scilitanischen Martyrerakten.

[11] «Zwischen der großen Geschichtsschreibung und dem amtlichen Protokoll oder Bericht steht in Rom mindestens seit Beginn der Kaiserzeit eine historische Kleinliteratur in der Form von Protokollen oder ihnen nahestehenden Commentarien», R. Reitzenstein, «Ein Stück hellenistischer Kleinliteratur», *Nachr. Göttingen* 1904, p. 309-332, hier p. 327.

[12] A. Ronconi, Art. Exitus illustrium virorum, *RAC* t. 6, 1966, col. 1258-1268 [Lit.].

Gattung betrachtet man die Schilderung des Todes des Sokrates am Ende von Platons *Phaidon*. Die Umstände des Todes des Sokrates – Unschuld, Festigkeit, Abschiedsreden, ja sogar der Schierlingsbecher – vererben sich literarisch und vielleicht auch wirklich weiter. Ein Ableger dieser von der Stoa gepflegten Erzählgattung vom guten Tod des Philosophen soll die Schilderung vom bösen Ende des Herrschers sein. Hier kommt man literaturgeschichtlich auf festeren Boden: Ein spätes Buch der Bibel stellt dem heroischen Tod einer Mutter und ihrer sieben Söhne (freilich keine Philosophen) das schmähliche Ende des Antiochus Epiphanes gegenüber (II Mcc 7-9); Lactantius schreibt um 300 n. Chr. *De mortibus persecutorum* «Über die Todesarten der [Christen-]Verfolger».

Der Tod war in der Spätantike jedenfalls ein literarisches Thema, bei Heiden und Christen. Das nimmt der christlichen Martyrerliteratur nichts von ihrer Bedeutung. Im Gegenteil: Die Einsicht, daß es das von der historischen Kritik so lange gesuchte *originale Martyrer-Aktenstück* überhaupt nicht gibt, daß vielmehr auch die bescheidenste Passio, sobald sie aufgezeichnet wird, Literatur ist, befreit uns von den hermeneutischen Problemen von Texten, die nur Niederschlag der Wirklichkeit und nicht mehr sein sollen, und ermöglicht die Frage nach dem Ausdruckswillen, der hinter der Überlieferungsform eines Martyriums im «Aktenstil», in der «Protokollform», steht.

Die Protokollform ist eine Form, die äußerste Nähe zum tatsächlichen Geschehen anstrebt, ein Stück Realismus, ja Verismus[13]. Dem Verfasser kommt es auf Genauigkeit der Wiedergabe von Namen, Daten, Argumenten an. Er zeigt in der Wechselrede zwischen Richter und Wortführer der Christen, wie zielstrebig der Richter den Punkt ansteuert, an dem er die Christen zu Fall bringen kann, den Kaiserkult. Andererseits versucht der Wortführer zunächst auszuweichen und abzulenken, kommt aber über den verlangten Schwur beim Glücksgott (Genius) des Kaisers tatsächlich nicht hinweg[14] und läßt sich zu der Äußerung hinreißen: «Ich kenne kein Kaisertum dieser Welt.»

Die an diesem Punkt des Verhörs zutagetretende Konfrontation ist von Anfang an im Dialog angelegt. Der Dialog der «Martyrerakte» ist durch das gegenseitige Aufgreifen und Wenden der Stichworte charakterisiert:

Saturninus	Speratus
simplex est religio nostra	dico mysterium *simplicitatis*
per genium *domni* nostri *imperatoris*	ego imperium huius seculi non cog-

---

[13] cf. K. Borinski, *Die Antike in Poetik und Kunsttheorie* t. 1, Leipzig 1914, p. 1 sqq.

[14] cf. Tertullian: *Sed et iuramus, sicut non per genios Caesarum, ita per salutem eorum, quae est augustior omnibus geniis* «Wir schwören zwar nicht bei den Schutzgöttern der Kaiser, wohl aber bei ihrem Heil, das erhabener ist als alle Schutzgötter», Apologeticum c. 32, ed. E. Dekkers, *CC* 1, 1954, p. 143.

	nosco . . . cognosco *domnum* meum . . . *imperatorem*
desinite huius esse *persuasionis*	mala est *persuasio*

Man redet bewußt aneinander vorbei. Das ist nicht nur eine Ursituation der streitigen Verhandlung, sondern deutet auch ein sprachgeschichtliches Phänomen an: Der Christ greift die Stichworte des Prokonsuls auf, gibt ihnen eine andere Richtung, «dreht sie um». Wörter der geläufigen Sprache beginnen in einem neuen Sinn gebraucht zu werden. *Imperator* und *domnus* scheinen im Mund des Speratus im Lauf der Verhandlung eine Bedeutung zu bekommen, die mehr in sich schließt als die Vorstellung vom damals gerade herrschenden Kaiser und Herrn Commodus, den Speratus wohl kaum gemeint haben dürfte mit *rex regum* und *imperator omnium gentium*. Beim Begriff *imperium* erklärt er sich deutlich. Hier legt er sein Bekenntnis ab zum wahren Herrn, der gesagt hat: «Mein Reich ist nicht von dieser Welt» (Io 18, 36). Mit dieser Parallele stellt unser Berichterstatter diskret, aber unübersehbar den karthagischen Prozeß vor den Hintergrund des Prozesses Jesu.

Die Technik des Aufnehmens und Neusagens von Stichworten vor Gericht ist charakteristisch für die lateinischen Martyrerakten in protokollarischer Form. In ihr spiegelt sich teilweise die tiefgreifende Bedeutungsverschiebung lateinischer Wörter im christlichen Milieu. Maximus, ein kleiner Händler in der Provinz Asia *(erat vero plebeius negotii sui curam gerens)*[15] antwortet im Verhör auf die Frage nach seinem Stand: *Ingenuus natus*, servus *vero Christi* «Frei geboren, aber ein Sklave Christi». Es kommt zur Folter des Maximus. Der Prokonsul ruft dem Gequälten zu:

> Iam resipisce, miser, ab insipientia tua et sacrifica, ut *animam lucreris!*

«Komm zur Besinnung, Elender, von deiner Torheit, damit du dein Leben rettest!» Aber *animam lucrari* ist für den Christen etwas anderes als für den Heiden. Maximus antwortet:

> *Animam* meam *lucrabor*, si non sacrificavero.

«Mein Leben werde ich retten, wenn ich nicht opfere.» Der Hauptmann Marcellus wirft am Kaisergeburtstag seine militärische Ausrüstung vor die Legionszeichen und erklärt[16]:

[15] Knopf-Krüger-Ruhbach, p. 61. Die Passio des Maximus ist zu Unrecht in der (bis zum Tode Bedas, 735, reichenden) *Clavis PL* übergangen.

[16] Passio S. Marcelli, «Fassung der Handschriftengruppe M», ed. H. Delehaye, «Les actes de S. Marcel centurion», *AB* 41, 1923, p. 257-287, hier p. 261 und 263; danach Knopf-Krüger-Ruhbach, p. 87 sq. Der Aufsatz von B. de Gaiffier, «S. Marcel de Tanger ou de Léon?», *AB* 61, 1943, p. 116-139 stellt die verschiedenen Texte einander gegenüber.

> Iesu Christo regi aeterno milito; amodo imperatoribus vestris *militare* desisto.

«Für den ewigen König Christus kämpfe ich; ich höre jetzt auf, für euren Kaiser zu kämpfen.» Er bekräftigt im Verhör:

> Non enim decebat christianum hominem militiis saecularibus *militare*, qui Christo domino militat.

«Es gehörte sich nicht für einen Christenmenschen, der für Christus, den Herrn, kämpft, für das weltliche Militär zu kämpfen.» Nicht nur *militare*, sondern auch das Wort *sacramentum* hat für den christlichen Centurio eine neue Bedeutung gewonnen; er kann sie mit der alten, paganen («Fahneneid») nicht mehr vereinbaren. Ähnlich verlaufen die Verhöre der anderen christlichen Militärdienstverweigerer. Der Rekrut Maximilian wird gefragt[17]:

> Quis vocaris?

«Wie heißt du?» und gibt nicht einmal seinen Namen preis:

> Quid autem vis scire nomen meum? Mihi non licet militare, qui christianus sum.

«Was willst du meinen Namen wissen? Mir ist es nicht erlaubt zu kämpfen, weil ich ein Christ bin.» Die Prozedur wird trotzdem fortgesetzt:

> Milita et accipe *signaculum*.
>
> Non accipio signaculum. Iam habeo *signum* Christi dei mei.

«Kämpfe und nimm die Marke.» «Ich nehme die Marke nicht. Ich habe schon das Zeichen meines Gottes Christus.» Der Veteran Julius[18] weigert sich zu opfern unter Berufung auf seine neue und bessere *fides:*

> putas me, qui in prioribus *fidelis* fueram repertus, in melioribus infidelem posse inveniri?

«Glaubst du, daß ich, der ich im Früheren schon treu erfunden war, [nun] im Besseren untreu [=ungläubig] erfunden werden kann?» Der Bischof Irenäus von Sirmium behauptet vor Gericht, er habe weder Eltern noch Frau und Kinder, obwohl diese alle in der vorangegangenen Verhandlung vor dem Gericht erschienen sind und um Irenäus geweint haben[19]. Umgekehrt steht es in der griechischen Passio der Heiligen Carpus, Papylus und Agathonike[20].

[17] Passio S. Maximiliani, ed. Ruinart, *Acta martyrum*, 1859, p. 340 sq. Knopf-Krüger-Ruhbach, p. 86 sq. Zu *signaculum* und *sacramentum militiae* («Militärweihe») in diesem Text F. J. Dölger, *Antike und Christentum* 2, 1930, p. 268-280

[18] Passio S. Iulii, ed. N. N. [H. Delehaye], *AB* 10, 1891, p. 51. Danach A. v. Harnack, *Militia Christi*. Die christliche Religion und der Soldatenstand in den ersten drei Jahrhunderten, Tübingen 1905, p. 119. Knopf-Krüger-Ruhbach, p. 105.

[19] Knopf-Krüger-Ruhbach, p. 104.

[20] Knopf-Krüger-Ruhbach, p. 10. Übersetzung von Rahner, *Märtyrerakten des zweiten Jahrhunderts*, p. 45. Die lateinische Fassung hat einen kürzeren Dialog.

«Der Prokonsul: ‹Hast du Kinder?›
Papylus: ‹Mit Gottes Gnade sehr viele sogar›.
Da rief jemand aus dem umstehenden Volk mit lauter Stimme: ‹Das mit dem Kinderhaben meint er im Sinne seines Christenglaubens!›
Der Prokonsul: ‹Was lügst du da zusammen mit deinen vielen Kindern?›
Papylus: ‹Willst du sehen, daß ich nicht lüge, sondern die Wahrheit sage? Siehe in jeder Provinz und in jeder Stadt habe ich Kinder, Kinder in Gott›.»

Der Zwischenrufer aus dem Volk von Pergamon hat richtig bemerkt, daß die Christen mit denselben Wörtern, die alle Welt gebraucht, oft etwas Besonderes meinen; sie sprechen κατὰ τὴν πίστιν αὐτοῦ τῶν χριστιανῶν «nach ihrem Christenglauben». Die christliche Verkündigung hat gebräuchliche Wörter mit neuem Sinn erfüllt, hintergründig und unfest gemacht. Unter *domnus*[21], *fides, imperium (regnum), militia, sacramentum, servus, signaculum, signum* und vielem anderem versteht der Christ in seiner Widerrede vor Gericht anderes als das, was der Heide fragt.

Das ist der in protokollarischer Form dialogisch dramatisierte Ausdruck einer tiefgehenden semantischen Verschiebung. Nicht nur der römische Staat und die römische Gesellschaft, sondern auch die römische Sprache werden durch das Christentum verändert, das Christenlatein entsteht. Joseph Schrijnen hat vor einem halben Jahrhundert hierfür den Begriff «altchristliche Sondersprache» geprägt[22].

Unsere aus den «Martyrerakten» ausgehobenen Beispiele sind naturgemäß Grenzfälle. Für den strittigen Dialog eigneten sich besonders Wörter, die man heidnisch oder christlich verstehen konnte, wie *fides* und *sacramentum*. Es gibt allerdings viel eindeutigere Christianismen: die vielen aus dem Griechischen übernommenen christenlateinischen Begriffe wie *agape, anathema, angelus, antichristus, apocalypsis*[23]. . . nicht wenige Hebraismen wie *gehenna* «Hölle» und *satanas*, aber auch theologische Neuprägungen wie *consubstantialis* «wesenseins» und *regeneratio* «Wiedergeburt» und semantische Verschiebungen, an de-

Zur umstrittenen Frage der Priorität des griechischen und lateinischen Texts zuletzt M. Simonetti, *Studi agiografici*, Rom 1955, p. 97 sqq. Paralleldruck bei Lanata, *Gli atti dei martiri*, 1973, p. 110 sqq.

[21] Mittelalterliche Grammatiker unterscheiden zwischen *dominus* als göttlicher und *domnus* als menschlicher Person, cf. W.B., *ALMA* 43, 1983, p. 12-14 [Lit.].

[22] J. Schrijnen, *Charakteristik des Altchristlichen Latein*, Nymwegen 1932. Wiederabdruck im Anhang zu Chr. Mohrmann, *Études sur le latin des chrétiens* t. 4, Rom 1977, p. 367-404.

[23] cf. O. Weise, *Die griechischen Wörter im Latein*, Leipzig 1882.

ren Ende das genaue Gegenteil der ursprünglichen Bedeutung steht, wie bei *natalicium* «Todestag»[24].

Oft versuchte man, durch «Konnotation» einem geläufigen Wort, eine christliche Nebenbedeutung zu verleihen, bis man spürte, daß es so doch nicht ging, und sich zu einer Neubildung entschloß. σῴζειν «erlösen» wurde zunächst mit *sanare* und *liberare* übersetzt. Tertullian experimentierte mit *salvum facere* und *salutificator* (oder *salvificator*) für das zugehörige Nomen, bis endlich bei Cyprian die erlösenden Wörter erscheinen: *salvare* und *salvator*[25]. Augustinus hat ganz richtig beobachtet: «*salvare* und *salvator* waren keine lateinischen Wörter, bevor der Salvator kam; als er zu den Lateinern kam, machte er auch sie zu lateinischen Wörtern»[26].

Es kann kein Zweifel darüber bestehen, daß es im Latein der Spätantike eine breite lexikalische Schicht gibt, die man als «sondersprachlich» bezeichnen kann. In Bezug auf Morphologie und Syntax ist der Begriff der «altchristlichen Sondersprache» allerdings umstritten. Die «skandinavische Schule» hat sich gegen die Ausgrenzung des Christenlateins als «Sondersprache» gewandt und subsumiert die Erscheinung lieber unter dem weiten Mantel des «Spätlatein»[27]. Jedenfalls hat das Latein im Mund und auch in der Feder der Christen tiefe Wandlungen durchgemacht. Macaulay hat treffend bemerkt, es wäre lustig, sich vorzustellen, «wie verblüfft wohl jene großen Meister des Lateinischen gewesen wären, die mit Maecenas und Pollio zu speisen pflegten, wenn sie gehört hätten *Tibi Cherubim et Seraphim incessabili voce proclamant: Sanctus, Sanctus, Sanctus Dominus Deus Sabaoth* . . .»[28]

Der englische Historiker zitierte aus dem *Te deum*, hatte aber wohl die «Akten des Acacius»[29] im Sinn, in denen die perplexe Reaktion des alten Römers

[24] Mohrmann, *Die altchristliche Sondersprache in den Sermones des hl. Augustin*, Nymwegen 1932 [repr. mit Nachtrag, Amsterdam 1965], p. 74 sqq.

[25] J. M. Heer, *Die versio latina des Barnabasbriefes und ihr Verhältnis zur altlateinischen Bibel*, Freiburg i. Br. 1908, p. XLV. Die Bemühungen, σωτήρ zu übersetzen, gehen bis auf Cicero zurück, cf. Hofmann-Szantyr, p. 741 sq. [Lit.].

[26] *«Salvare» et «salvator» non fuerunt haec latina, antequam veniret Salvator; quando ad Latinos venit et haec latina fecit*, Augustinus, serm. 299, 6, *Migne PL*, 38, col. 1371.

[27] E. Löfstedt, *Late Latin*, Oslo 1959, bes. p. 68 sqq.

[28] «It is curious to consider how those great masters of the Latin tongue who used to sup with Maecenas and Pollio would have been perplexed by ‹Tibi Cherubim et Seraphim incessabili voce proclamant, Sanctus, Sanctus, Sanctus, Dominus Deus Sabaoth;› or by ‹Ideo cum angelis et archangelis, cum thronis et dominationibus›», Th. B. Macaulay, *The History of England*, t. 5, Leipzig 1855, p. 141.

[29] Passio S. Acacii, ed. Knopf-Krüger-Ruhbach, p. 57-60. Fehlt in *Clavis PL*.

auf das orientalische Christenlatein mit seinen unverständlichen Hebraismen geschildert ist. Ein Konsular Marcianus fragt im Verhör den Christen Acacius nach dem Namen seines Gottes. Acacius antwortet *Deus Abraham et deus Isaac et deus Iacob.* Marcianus versteht schon rein grammatisch nicht die (genetivische) Zuordnung der hebräischen Namen (die im Lateinischen in der Regel als Indeclinabilia gebraucht werden) und erkundigt sich, ob das drei Götter wären. Acacius belehrt ihn, daß Gott zu diesen drei gesprochen habe. Wer nun Gott selbst sei, insistiert der Richter, und Acacius antwortet *Altissimus Adonai sedens super Cherubim et Seraphim.*

Aber nicht nur die Hebraismen dieser neuen Rede bringen den Altrömer in Verlegenheit, sondern auch die neue Bedeutung ganz geläufiger lateinischer Wörter: «Wer ist der Sohn Gottes?» fragt er, und Acacius antwortet *Verbum veritatis et gratiae* «Wort der Wahrheit und der Gnade». «Heißt er so?» fragt der Richter ... Die Akten wurden dem Kaiser Decius übersandt, der sie las, «sich über die Antworten eines so denkwürdigen Streitgesprächs wunderte und lachte». Der heidnische Richter wurde auf die Präfektur von Pamphylien befördert, der christliche Angeklagte freigelassen.

2. PERPETUA UND FELICITAS

Autobiographie und Augenzeugenbericht

Die «Akten» der Scilitanischen Martyrer sind in ihrer dokumentarischen Form ein Prototyp christlicher Biographie. Mindestens bis ins VII. Jahrhundert war diese rudimentäre Literaturform der Passio lebendig, die eigentlich nur in der Schilderung des gerichtlichen Verfahrens bestand. Aber auch bei den weniger austeren Passionen blieb die Verhörszene in der Art der *Passio SS. Scilitanorum* ein wichtiger Bestandteil, und die Technik der Widerrede vor Gericht und des Spiels mit der heidnischen und der christlichen Semantik haben viele spätere Autoren den ältesten Martyrerakten abgeschaut.

Der zweitälteste lateinische Martyriumsbericht ist die *Passio SS. Perpetuae et Felicitatis*[30]. Auch dies ist keine Lebensgeschichte eines einzelnen von der

[30] Maßgebende Edition C. I. M. I. van BEEK, *Passio SS. Perpetuae et Felicitatis* t. 1, Nymwegen 1936, p. 4-52. Die griechische Übersetzung ist im Paralleldruck beigegeben. Daneben gibt es noch eine kürzere lateinische Passio, die im Mittelalter sehr verbreitet war. Diese kürzere Passio existiert wiederum in zwei Fassungen, die van BEEK, p. 58-73, ediert hat. Im folgenden ist immer die ausführliche Passio zitiert. – Noch nicht abgeschlossen ist die Diskussion über das Verhältnis von griechischem und lateinischem Text. Es sind aber fast alle Möglichkeiten durchgespielt worden: Priorität des lateinischen, des griechischen Textes, Ableitung beider aus

Geburt bis zum «Nachleben»; auch dieser Text hat im Kern eine geborgte literarische Form, die freilich unserem modernen Begriff von Biographie nahesteht. Der Kristallisationspunkt der Passio ist eine autobiographische Aufzeichnung der jungen Römerin Vibia Perpetua, die als Christin ergriffen, *ad bestias* verurteilt und am «Geburtstag»[31] des Kaisers Geta (7. III. 202 oder 203) in der Arena zusammen mit Saturninus, Saturus, Revocatus und Felicitas – die letzten beiden waren Sklaven – zur Unterhaltung des römischen Geburts- und Geldadels und seines Pöbels zuerst von Tieren zerfleischt und dann von Gladiatoren geschlachtet wurden.

Die Autobiographie der Perpetua beginnt mit der Schilderung einer schmerzlichen Auseinandersetzung der noch im Katechumenenstand stehenden jungen Frau mit dem Vater und erzählt in Kürze von Taufe, Einkerkerung, Sorge um ihr Neugeborenes, das ihr aber bald zum Stillen ins Gefängnis gebracht wurde: *et factus est mihi carcer subito praetorium, ut ibi mallem esse quam alicubi* «und das Gefängnis wurde mir sogleich zum Palast, so daß ich dort lieber war als sonst irgendwo». Es folgt die Vision der Himmelsleiter, die das Mittelalter besonders geliebt hat[32]:

Tunc dixit mihi frater meus: «Domina soror, iam in magna dignatione es, tanta ut postules visionem et ostendatur tibi, an passio sit an commeatus». Et ego, quae me

einer dritten Sprache. Letzte Voten: Å. FRIDH, *Le problème de la passion des saintes Perpétue et Félicité*, Stockholm-Göteborg-Uppsala 1968 [Lit.], hält den autobiographischen Teil des Saturus für originalgriechisch, den Rest für lateinische Niederschrift. L. ROBERT, «Une vision de Perpétue martyre à Carthage en 203», *Comptes rendus des séances de l'Académie des Inscriptions et Belles-lettres* 1982, p. 228-276 hält den autobiographischen Bericht der Perpetua für original griechisch, die Arbeit des Redakteurs für original lateinisch und bleibt unentschieden hinsichtlich der Aufzeichnung des Saturus. Ein gründlicher Forschungsbericht ist ein Desiderat.

[31] Septimius Severus hatte im Jahr 195 die göttliche Verehrung des Kaiserhauses eingeführt. Sein Sohn Geta legte «großen Wert auf seine Vergöttlichung. Seit er nach dem Partherkriege am 2. Juni 198 den Titel Caesar nobilissimus erhalten hatte und nachdem dieses Ereignis am 7. März 199 vom Senat offiziell bestätigt worden war, feierte man den 7. März als den Tag der ‹Geburt des Kaisertums›, d. h. der Vergöttlichung des Cäsars», O. HAGEMEYER, *Ich bin Christ.* Frühchristliche Martyrerakten, Düsseldorf 1961, p. 211. – Nach T. D. BARNES, «Pre-Decian Acta Martyrum», *Journal of Theological Studies* N. S. 19, 1968, p. 509-531 ist das Martyrium der Gruppe um Perpetua ins Jahr 203 zu setzen.

[32] Passio SS. Perpetuae et Felicitatis c. 4. Die Übersetzung von RAUSCHEN, *BKV* t. 14, 1913, und die Interpretation von J. FONTAINE, *Aspects et problèmes de la prose d'art latine au IIIe siècle.* La genèse des styles latins chrétiens, Turin 1968, p. 69 sqq., sind verglichen.

sciebam fabulari cum domino, cuius beneficia tanta experta eram, fidenter repromisi ei dicens: «Crastina die tibi renuntiabo».

Et postulavi et ostensum est mihi hoc: Video scalam aeream mirae magnitudinis pertingentem usque ad caelum et angustam, per quam non nisi singuli ascendere possent, et in lateribus scalae omne genus ferramentorum infixum. Erant ibi gladii, lanceae, hami, machaerae, verruta, ut si quis neglegenter aut non sursum adtendens ascenderet, laniaretur et carnes eius inhaererent ferramentis. Et erat sub ipsa scala draco cubans mirae magnitudinis, qui ascendentibus insidias praestabat et exterrebat, ne ascenderent. Ascendit autem Saturus prior, qui postea se propter nos ultro tradiderat (quia ipse nos aedificaverat), et tunc, cum adducti sumus, praesens non fuerat. Et pervenit in caput scalae et convertit se et dixit mihi: «Perpetua, sustineo te; sed vide, ne te mordeat draco ille». Et dixi ego: «Non me nocebit, in nomine Iesu Christi.» Et desub ipsa scala quasi timens me lente eiecit caput, et quasi primum gradum calcarem, calcavi illi caput.

Et ascendi et vidi spatium immensum horti et in medio sedentem hominem canum in habitu pastoris grandem oves mulgentem et circumstantes candidati milia multa. Et levavit caput et aspexit me et dixit mihi: «Bene venisti, tegnon.» Et clamavit me et de caseo, quod mulgebat, dedit mihi quasi buccellam, et ego accepi iunctis manibus et manducavi, et universi circumstantes dixerunt: «Amen». Et ad sonum vocis experrecta sum, conmanducans adhuc dulce nescio quid. Et retuli statim fratri meo, et intelleximus passionem esse futuram et coepimus nullam iam spem in saeculo habere.

«Dann sagte mein Bruder zu mir: ‹Frau Schwester, schon bist du in großer Begnadigung, so großer, daß du eine Offenbarung erbitten kannst, und es wird dir gezeigt werden, ob es zum Leiden kommt oder ob wir frei werden.› Und ich, die ich wußte, daß ich mit dem Herrn reden würde, von dem ich so große Wohltaten erfahren hatte, versprach es ihm zuversichtlich und sagte: ‹Morgen sage ich dir Bescheid.›

Und ich betete, und es wurde mir dies gezeigt: Ich sah eine eiserne Leiter wunderbarer Größe, die bis zum Himmel reichte und so schmal war, daß immer nur einer aufsteigen konnte. Und an den Holmen der Leiter war allerart Eisenzeug befestigt. Da waren Schwerter, Lanzen, Haken, Schlachtmesser, Spieße, so daß zerfleischt wurde, wer saumselig oder nicht mit dem Blick nach oben aufstieg, und sein Leib am Eisenzeug hängenblieb. Unten an der Leiter lag ein Drache wunderbarer Größe, der den Aufsteigenden nachstellte und sie vom Aufstieg abschrecken wollte. Es stieg aber Saturus als erster auf, der sich nachträglich unseretwegen freiwillig preisgegeben und uns dadurch erbaut hatte, denn damals, als wir abgeführt wurden, war er nicht da. Und er kam bis zur Spitze der Leiter, wandte sich um und sagte zu mir: ‹Perpetua, ich warte auf dich, aber sieh zu, daß dich der Drache nicht faßt.› Und ich sagte: ‹Er wird mir nicht schaden, im Namen Jesu Christi›, und unten von der Leiter her, wie wenn er mich fürchtete, reckte er langsam den Kopf, und wie wenn ich die erste Stufe träte, trat ich ihm auf den Kopf.

Und ich stieg auf und sah den unermeßlichen Raum eines Gartens, in dessen Mitte ein altersgrauer Mann saß, im Gewand eines Hirten, groß, und er molk Schafe. Und um ihn standen viele tausend Weißgekleidete, und er hob sein Haupt, sah mich an und

sprach zu mir: ‹Willkommen, Kind.› Und er rief mich und gab mir von dem Käse [der Milch], die er molk, gleichsam einen Bissen, und ich empfing ihn mit ineinandergelegten Händen und aß, und alle, die dabei standen, sagten ‹Amen›.

Und beim Schall einer Stimme erwachte ich und war noch beim Essen von etwas, ich weiß nicht, Süßem, und ich berichtete sogleich meinem Bruder, und wir erkannten, daß das Leiden bevorstehe, und wir hatten von da an keine Hoffnung mehr auf diese Welt.»

Es folgt ein erneuter Versuch des Vaters, die Tochter zu retten (c. 5), ein Verhör, bei dem der Vater sich exponiert, sodaß er von der Tribüne herabgestoßen wird und einen Hieb empfängt (c. 6), eine zweite und dritte Vision (c. 7-8), in der Perpetua ihren Bruder Dinocrates sieht. «Dieser Dinocrates war mein leiblicher Bruder, der im Alter von sieben Jahren an einem Krebsleiden im Gesicht elend starb, so daß sein Tod allen Menschen ein Abscheu war.» Perpetua sieht ihn zuerst in Tantalusqualen und dann in der folgenden Vision erlöst und von der schrecklichen Wunde geheilt[33]. Ein Soldat läßt Besucher in den Kerker; letzte schmerzliche Begegnung mit dem Vater (c. 91). Am Vortag der Passion sieht sich Perpetua im Traum einem «häßlichen Ägypter» in der Arena gegenübergestellt (c. 10). Sie fühlt sich in einen Mann verwandelt, kämpft und empfängt den Siegespreis. «Da erwachte ich und erkannte, daß ich nicht gegen die Tiere, sondern gegen den Teufel kämpfen werde; aber ich wußte auch, daß mir der Sieg bevorstand. Das habe ich am Tage vor dem Schauspiel geschrieben, was aber beim Schauspiel selbst geschieht, möge jemand, der will, aufschreiben.»

Damit hat Perpetua ganz bewußt einen Anfang gemacht, das Martyrium der Gruppe festzuhalten. Die Geschichte der Autobiographie geht eilig über den Text und seine geistige Welt hinweg[34], bei dem sie, wenn schon aus keinem anderen Grund, so doch deshalb verweilen müßte, weil hier eine *Frau* von sich zu reden beginnt. Wir halten bei diesem kleinen Stück Literatur, das innerhalb der christlich-lateinischen Biographie so etwas wie eine innerste Zelle ist, ein. Die zitierte Passage soll in Motivik und Sprache näher betrachtet werden.

Man kennt die Himmelsleiter aus dem Buch Genesis (c. 28). Engel steigen auf und nieder, und Jakob weiß, daß die Stelle, an der er den Traum gesehen hat, ein heiliger Ort ist. Die Stelle, an der die Himmelsleiter im Traum der Perpetua die Erde berührt, ist ein unheiliger Ort; der Leviathan lauert hier, und keine Engel laden den Menschen in die Transzendenz ein, sondern die Waffen des

[33] «Antike Parallelen zum leidenden Dinocrates in der Passio Perpetuae» sammelte F. J. Dölger, *Antike und Christentum* 2, 1930, p. 1-40.

[34] «voll von dem wilden Enthusiasmus, der so unerhört in der alten Welt war, daß ein Marc Aurel sich verächtlich davon wegwandte: eitel tragisches Pathos!» Misch, *Geschichte der Autobiographie* t. 1/2, Frankfurt [3]1950, p. 519.

Fürsten dieser Welt schrecken den einsam und einzeln den schmalen eisernen Weg Emporsteigenden. Das Bild der Himmelsleiter hat im Geist der nordafrikanischen Römerin die dunkle Kraft der Satanserfahrung des Buches Iob bekommen und ist zugleich verwandelt in ein Stück Evangelium vom schmalen Weg und von der engen Tür. Am Weg drohen die Attribute des römischen Militärstaates: Schwerter, Lanzen, Haken, Messer, Spieße.

Am Ende des Weges über den Drachen und die hohe Leiter steht ein apokalyptisches Bild: Es ist der «Alte der Tage» des Buches Daniel[35], der hier in einer hellenistisch-römischen Pastoralidylle erscheint und Perpetua eine Speise gibt, die sie liturgisch *iunctis manibus* wie die Kommunion empfängt.

Alle Einzelmotive schließen sich zusammen zu einer großen christlichen Mythe des Hinübergangs von einer Welt in eine andere, einen Transitus aus dem Leid in die Herrlichkeit, von der Passio mit den Menschen zur Gloria mit dem väterlichen Gott. Perpetua träumt in einer biblischen und liturgischen Welt; die römische Gegenwart ist nur mehr schreckhaftes Akzidens. Ähnlich gemischt und doch wieder einheitlich ist auch Perpetuas Sprache.

Das schlimmste Wort sei an erster Stelle genannt: *manducare* heißt eigentlich «kauen» mit einer deutlich vulgären Komponente; *manducus* ist «der Fresser». Für «essen» sollte eine vornehme junge Frau ein besseres Wort als *manducare* und *commanducare* gebrauchen, *edere* und *comedere* zum Beispiel. Sie schreibt aber hier eine Vokabel aus der liturgischen Sprache des Christenlateins und gebraucht jenes «berüchtigte Schibboleth echt altbiblischer Texte, das nun vollends in seiner Anwendung auf das Abendmahl: *Accipite et manducate* allein schon Spott oder Übelkeit der kultivierten Welt herausfordern mußte»[36]. *Fabulari* stammt vom unteren Rand der Ausdrucksmöglichkeiten für «reden» (eher «schwätzen»). Perpetua verwendet dieses Wort für die höchste Form des Redens, Reden mit Gott. Es liegt also dieselbe Sakralisierung eines unterliterarischen[37] Wortes vor wie bei *manducare*. Man kann diese Beobachtung noch bei

35 *et capilli capitis eius quasi lana munda, … milia milium ministrabant ei*, Dn 7, 9-10.

36 W. Süss, «Das Problem der lateinischen Bibelsprache», *Historische Vierteljahrschrift* 27, 1932, p. 1-39, hier p. 7. Augustus hat beiläufig diese «vox sermonis vulgaris» (*ThLL* s. v.) in den Mund genommen (Sueton, Divus Augustus c. 76), aber Hieronymus hat sie bei der Bearbeitung der lateinischen Bibel tunlichst vermieden, siehe u. S. 154 Anm. 104.

37 Das Vorkommen von *fabulari* in der Komödie (cf. *ThLL* s. v.) belegt, daß es an sich ein Wort «unter dem Strich» war. Wie *manducare* ist *fabulari* ein wichtiges Ausgangswort für die romanischen Sprachen geworden, cf. W. Meyer-Lübke, *Romanisches Etymologisches Wörterbuch*, Heidelberg ^{3}1935, s. v.

einem dritten Wort des Textes machen. Der «Bissen», den Perpetua als eine Art Kommunion empfängt, heißt roh *buccella*.

Auf die Spur der lateinischen Bibelsprache führt auch die artikelartige Verwendung des starken Demonstrativpronomens *ipse* in *desub ipsa scala*. «In voller Artikelfunktion begegnet es erst in der Itala, vor allem als Stütze der obliquen Kasus von Indeklinabilien (*ipsi David* = τῷ Δ.)»[38]. Das in derselben Formulierung begegnende *desub* gehört möglicherweise in dieselbe Zone, paßt freilich außerordentlich gut in die Situation («von unter der Leiter her»). Ein Hebraismus ist *carnes*, wenn es an dieser Stelle «Leib» bedeutet[39]. Bibelsprachlich ist auch das eigentlich überflüssige *dicens* (= λέγων)[40] zur Einleitung einer direkten Rede *(repromisi ei dicens)*.

Nicht gut steht es – vom klassischen Standpunkt aus – um die Syntax. Die Handlung ist ziemlich durchgehend in eine Folge von aneinandergereihten Einzelereignissen aufgelöst, die fast ausschließlich durch eine Folge von *et*, gelegentlich variiert mit *tunc*, zusammengehalten ist. Auch ein komplizierterer Sachverhalt mit vorzeitiger Tempusstruktur wie der Bericht von Saturus, der sich nachträglich freiwillig gestellt hatte, wird in eine einfache Folge gebracht und an der syntaktischen Nahtstelle mit dem einfachsten Bindewort *et* gekittet *(et tunc, cum adducti sumus, praesens non fuerat)*. Es gibt nur einfache Satzzuordnungsverhältnisse, keinen Periodenbau. Die Römerin aus Karthago, deren «feine Erziehung» die Passio betont (*liberaliter instituta*, c. 2), spricht Latein vorwiegend in Parataxe.

38 Hofmann-Szantyr, p. 192, unter Verweis auf das für die Bibelsprache grundlegende Werk von H. Rönsch, *Itala und Vulgata*, Marburg ^{2}1875, p. 422 sq. – Die lateinische Bibel *vor* der Vulgata des Hieronymus wird nicht mehr mit dem alten, geographisch irreführenden Begriff «Itala», sondern mit «Vetus Latina» bezeichnet.

39 Aus den Belegen des *ThLL* s. v. *caro* geht hervor, daß das Wort die Bedeutung «Leib» erst bei den Christen angenommen hat. Im Plural ist das Wort in der Vulgata IV Rg 9, 37 belegt *et erunt carnes Iezabel sicut stercus super faciem terrae*. Hier wie in unserer Passio kann man unter *carnes* «Fleischstücke» verstehen, cf. R. Petraglio, *Lingua latina e mentalità biblica nella ‹Passio Sanctae Perpetuae›*. Analisi di caro, carnalis e corpus, Diss. Freiburg i. Ü., Brescia 1976.

40 Diese erstarrte Form, die in der Regel nichts anderes bedeutet als unser Doppelpunkt, hat schon Augustinus in seinen *Locutiones in Heptateuchum* als typisch bibelsprachlich bezeichnet und im wesentlichen richtig als Ergebnis des Übersetzungsvorgangs vom hebräischen lēmōr über ein griechisches λέγων zu einem lateinischen *dicens* erkannt. Cf. W. Süss, *Studien zur lateinischen Bibel* t. 1: Augustins Locutiones und das Problem der lateinischen Bibelsprache, Dorpat 1932, p. 116 sqq.

Dennoch ist Perpetuas Sprache und Stil nicht ohne Anspruch und Bedeutung. Für die lateinische Sprachgeschichte ist ihr Text merkwürdig durch seine Graecolatina[41], nicht nur verbreitete wie *agon* «Kampf», *catasta* «Schaugerüst», *diastema* «Abstand», *fiala* «Trinkschale», *horoma* «Traum», *machaera* «Schlachtmesser», sondern auch seltene wie *afa* «Staubsand der Ringer» und das sonst nicht belegte *tegnon* (τέκνον) «Kind» im zitierten Text[42].

Das spiegelt einerseits den starken griechischen Einschlag, den in dieser frühen Zeit alle Christengemeinden im Westen zeigen[43], andererseits die nicht unerhebliche griechische Komponente im volkstümlichen Latein der Kaiserzeit. Drittens aber ist in den Graeca bei Perpetua, wie auch im folgenden Text des Saturus (c. 11-13), die Tendenz zu bemerken, mit griechischen Wörtern eine feierliche, liturgische Atmosphäre anzudeuten. Die Anrede τέκνον im Munde Gottes und das ἅγιος ἅγιος ἅγιος – das Saturus hört – der himmlischen Heerscharen ist «Ausdruck der Erhabenheit»[44]. Griechisch ist auf dem Weg, im Abendland eine «heilige Sprache» zu werden[45].

Insgesamt ist im Sprachgebrauch Perpetuas der Wille zu neuem, andersartigem Ausdruck zu bemerken. Das hat man auch für die Thematik, die sie beschreibt, gesehen. «Es kommen Dinge zur Darstellung, die man in der antiken Literatur sonst nicht findet: Wie sie eifrig und hartnäckig mit ihrem kleinen Krug dem Vater vordemonstriert, daß sie nichts anders ist und heißen kann als Christin; wie der Vater einen hilflosen Wutanfall bekommt; die ersten Stunden im Gefängnis, in der stickigen Finsternis, zwischen den Soldaten, mit dem verschmachtenden Kind; und wie sie dann im Gefängnis sich glücklich fühlt; am

[41] Cf. W. Heraeus, «Sprachliches aus den Märtyrerakten», *Archiv für lateinische Lexikographie* 13, 1904, p. 429-432.

[42] Dieses Wort war u. a. für A. H. Salonius, *Passio S. Perpetuae*. Kritische Bemerkungen mit besonderer Berücksichtigung der griechisch-lateinischen Überlieferung des Textes (Abh. Helsinki) 1921, Anlaß zu vermuten, daß die autobiographische Partie der Perpetua ursprünglich griechisch niedergeschrieben wurde. Diese in der Literatur zunächst allgemein abgelehnte Auffassung wird mit neuen Argumenten vertreten von L. Robert, siehe o. Anm. 30.

[43] Die frühen Berichte über christliche Martyrer im Westen sind überwiegend griechisch, zum Beispiel das Martyrium Justins in Rom (um 165), der Brief über die Martyrer von Lyon und Vienne (177), das Martyrium des Apollonius in Rom (um 185).

[44] E. Rupprecht, «Bemerkungen zur Passio SS. Perpetuae et Felicitatis», *Rheinisches Museum* 90, 1941, p. 177-192, hier p. 179 n. 3. – Nach Fridh allerdings (siehe o. Anm. 30) sind die Graeca der Saturus-Partie Reste der original griechischen Urfassung dieses Teils der Passio.

[45] W. B., *Griechisch-lateinisches Mittelalter*, p. 31-38: «Heilige Sprachen».

eigentümlichsten vielleicht das Gespräch mit dem Bruder, zwei ganz junge Menschen, leuchtend vom Hochgefühl einer solchen Erprobung: *Domina soror, iam in magna dignatione es . . .* Und sie, voll Zuversicht: morgen sage ich dir Bescheid.

In der antiken Literatur gab es Antigone; so etwas gab es nicht, und konnte es dort nicht geben; es gab kein literarisches genus für solche Wirklichkeit in solcher Würde und Höhe, und es gab auch keine *gloria passionis*. Voll Würde, aber klagend, nicht triumphierend, geht Antigone in den Tod[46].»

Perpetua hat nicht für sich allein geschrieben. Ihre Aufzeichnung hat sogleich eine ähnliche weitere hervorgerufen. Perpetuas Mitgefangener Saturus schreibt eine Vision auf, in der er sieht, wie er mit Perpetua nach dem Tod zum Himmel schreitet. Engel rufen bewundernd am Weg *Ecce sunt! ecce sunt!* «Sie sind's!» Sie treten vor Gott, den auch Saturus in weißem Haar, aber mit jugendlichem Antlitz sieht. Sie begegnen einigen vorausgegangenen Martyrern. Ein Bischof und ein Priester, offenbar aus ihrer Gemeinde, werfen sich ihnen zu Füßen. Und Perpetua redet griechisch mit ihnen (c. 11-13).

Derjenige, der diese beiden Aufzeichnungen aufbewahrt, fortgesetzt und als Passio unsterblich gemacht hat, gibt sich nicht zu erkennen. Einer alten Vermutung zufolge war es Tertullian[47]. Er ist jedenfalls der, dessen sprachliche und geistige Welt dem Geist der Passio entspricht, ihrem Realismus und visionären Enthusiasmus. Sein Geist und seine Lehre stehen im übrigen auch hinter der Gruppe der afrikanischen Militärdienstverweigerer.

Der Redaktor folgt «gleichsam einem Gebot der heiligsten Perpetua, ja einem Vermächtnis» (*quasi mandatum sanctissimae Perpetuae, immo fideicommissum*, c. 16), wenn er in Form eines Supplements ihre Herrlichkeit im Leiden beschreibt (*supplementum tantae gloriae*). In der Mitte der Aufmerksamkeit stehen die beiden Frauen (c. 18):

. . . Perpetua lucido vultu et placido incessu, ut matrona Christi, ut dei delicata, vigore oculorum deiciens omnium conspectum. Item Felicitas, salvam se peperisse gaudens, ut ad bestias pugnaret, a sanguine ad sanguinem, ab obstetrice ad retiarium . . .

«Perpetua schritt still und leuchtenden Angesichts einher, als eine Christus Angetraute, eine zarte Liebe Gottes, und warf mit der Kraft ihrer Augen aller Blicke nieder. Dann Felicitas, die froh war, [zwei Tage zuvor] glücklich geboren zu haben, so daß sie mit den Tieren kämpfen konnte: vom Blut zum Blut, von der Hebamme zum Gladiator . . .»

[46] E. Auerbach, *Literatursprache und Publikum in der lateinischen Spätantike und im Mittelalter*, Bern 1958, p. 51.

[47] cf. B. Altaner-A. Stuiber, *Patrologie*, Freiburg-Basel-Wien [7]1966, p. 92 [Lit.]. *Clavis PL* nr. 32 [Lit.].

Er schildert, wie man die Männer einzeln auf eine Art Brücke stellt und nacheinander Leopard, Bär und Eber auf sie hetzt (c. 19).

«Den Frauen aber hatte der Teufel, der ihr Geschlecht auch in der Bestie neidisch verfolgte, eine sehr wilde Kuh vorbereitet, die hierfür gegen die Gewohnheit gekauft worden war. Also wurden sie ausgezogen, in Netze gesteckt und vorgeführt. Dem Volk schauderte, als es die eine von zarter Gestalt erblickte, die andere mit tropfenden Brüsten von der soeben erfolgten Geburt. Sie wurden zurückgerufen und mit kurzen Gewändern bekleidet. Als erste wurde Perpetua [von der wilden Kuh] geworfen, und sie fiel auf die Seite. Als sie sich aufsetzte, zog sie das an der Seite geplatzte Gewand zurück, um sich zu bedecken, eingedenk mehr der Scham als des Schmerzes. Dann suchte sie eine Nadel und steckte ihr gelockertes Haar wieder auf; denn es ziemte der Martyrin nicht, mit gelösten Haaren zu leiden, daß sie in ihrer Herrlichkeit nicht zu trauern schiene *(ne in sua gloria plangere videretur)*. So stand sie auf, und als sie [die Sklavin] Felicitas hingeworfen sah, trat sie hinzu, gab ihr die Hand und hob sie auf. Und so standen beide da . . .» (c. 20).

Am Ende werden die vom Leoparden, Bären, Eber und der wilden Kuh Geschundenen auf einem Podest in der Arena vor aller Augen erstochen (c. 21):

«Und als das Volk sie in der Mitte haben wollte, um seine Augen dem in ihre Leiber eindringenden Schwert als Begleiter des Menschenmordes beizugesellen, standen sie freiwillig auf und gingen dahin, wo das Volk sie haben wollte. Zuvor küßten sie sich, um das Martyrium durch den feierlichen Frieden zu besiegeln. Fast alle erduldeten das Eisen unbeweglich und mit Schweigen, vor allem Saturus, der auch als erster hochgestiegen war, er gab als erster den Geist auf; denn er ‹hielt› schon Perpetua [auf der Himmelsleiter]. Perpetua aber, damit auch sie etwas Schmerz verkoste, schrie zwischen die Knochen gestochen auf und führte die unsichere Rechte des jungen Gladiators selbst durch ihre Kehle. Vielleicht konnte eine solche Frau, die vom unreinen Geist gefürchtet wurde, nicht anders getötet werden, als daß sie selbst es wollte.»

Der Bericht schließt mit einer Akklamation an die Martyrer und der Aufforderung, «diese Beispiele, die den alten nicht nachstehen, zur Erbauung in der Kirche zu lesen», denn diese Wundertaten zeigen das fortwährende Wirken des Heiligen Geistes.

Damit bekräftigt der Redaktor den Gedanken, mit dem er die Passio auch eingeleitet hat (c. 1). Hier stellt er die rhetorische Frage, warum man zur Ehre Gottes und Stärkung des Menschen nicht auch neue Zeugnisse *(nova documenta)* veröffentlichen solle. Nach dem Zeugnis der Schrift wird gerade «in den jüngsten Tagen der Geist Gottes über alles Fleisch ausgegossen, und ihre Söhne und Töchter werden weissagen . . . und die Jünglinge werden Visionen sehen und die Greise Träume haben». So rechtfertigt er den visionären Charakter der ihm vorliegenden Aufzeichnungen[48]. Im übrigen ist Geschichte und Biographie dieser Art für unseren Autor eine besondere Art der Teilnahme. Die Passio soll mehr als Gedächtnis *(memoria)* bewirken und auch mehr als liturgische Erinnerung sein *(commemoratio)*. Der Redaktor wählt das stärkste Wort für innige Gemeinschaft: *communio.*

[48] Man hat deswegen die Passio immer wieder als «montanistisch» verdächtigt. Hierzu Bardenhewer, *Geschichte der altkirchlichen Literatur* t. 2, 1914, p. 684.

An der *Passio SS. Perpetuae et Felicitatis* sind also drei Autoren beteiligt. Sie besteht aus zwei autobiographischen Aufzeichnungen sowie Einleitung, Bericht vom Martyrium und Schluß vom Redaktor

c. 1- 2	Redaktor
c. 3-10	Perpetua
c.11-13	Saturus
c.14-21	Redaktor

Die Sprachschichten heben sich voneinander ab. Der Redaktor bemüht sich, die Ereignisse ungeschminkt zu erzählen und seine Gedanken über den Sinn solcher Aufzeichnungen möglichst klar und sinnfällig auszudrücken. Es ist aber zweifellos ein geschulter Mann, der gelegentlich in rhetorische Diktion fällt *(a sanguine ad sanguinem, ab obstetrice ad retiarium)*. Dagegen ist die Aufzeichnung des Saturus sprachlich die ungewandteste. Es hat etwas von sprachloser Gestik, wie die Engel «Sie sind's!» rufen (*. . . ex dixerunt ceteris angelis: Ecce sunt, ecce sunt: cum admiratione*, c. 11). Perpetuas Sprache steht zwischen diesen beiden Stilebenen. Sie kann großartig erzählen; das Rhetorische liegt ihr aber fern.

Trotz dieser aus zwei autobiographischen Texten und Augenzeugenbericht zusammengesetzten Form wirkt die Passio nicht als Stückwerk, sondern wie aus einem Guß. Und obwohl viele Personen auftreten, hat die Passio in Perpetua ein biographisches Zentrum. Was wir nicht aus ihrer eigenen Aufzeichnung wissen, ergänzt der Redaktor in seiner protokollarisch formulierten Überleitung zum Text der Perpetua (c. 2): «Festgenommen wurden junge Katechumenen, Revocatus und seine Mitsklavin Felicitas, Saturninus und Secundulus, unter ihnen auch Vibia Perpetua, ehrenhaft geboren, fein erzogen und ehrbar verheiratet. Sie hatte [noch] Vater und Mutter, zwei Brüder, von denen einer gleichfalls Katechumene war, und einen Sohn, noch ein Stillkind. Sie war etwa 22 Jahre alt. Sie erzählt hier selbst den ganzen Hergang ihres Martyriums, wie sie ihn mit eigener Hand und in ihrem Sinn geschrieben hinterlassen hat.»

Damit erklärt sich zum Teil, warum Perpetua im Mittelpunkt der Gruppe steht: Sie ist vornehmer Geburt. Ihr Martyrium erregt Aufsehen. Sie hätte nach römischem Recht auf Grund ihres Standes auch nicht ad bestias verurteilt werden dürfen. Aber an zweiter Stelle steht die Sklavin Felicitas, die sozial Niedrigste von allen. Es gelten teilweise schon andere Ordnungen als die des sozialen Rangs. Warum geben Perpetua und Felicitas der Passio den Namen? Nicht deshalb, weil sie am heroischsten dem Tod ins Angesicht geblickt haben. Das waren

schon die Männer, Saturus, der den Gaffern bei der letzten Mahlzeit zurief: «Merkt euch nur gut unsere Gesichter, daß ihr uns an jenem Tag wiedererkennt», und der zusammen mit Revocatus und Saturninus dem Prokonsul aus der Arena gedroht hatte *Tu nos, te autem deus!* – «Du uns und dich Gott!», wofür sie von den Treibern ausgepeitscht wurden. Es geht nicht um Heldentum in diesem Bericht, jedenfalls nicht in erster Linie. Nicht das heroische Individuum wird gefeiert, das sich und seine Bestimmung erfüllt, sondern der Mensch, der sich selbst verläßt. Nicht das Tun zählt, sondern das Dulden, nicht die Tatkraft, sondern die Leidenschaft zu Gott. Eine neue, ganz unrömische Form des Ruhms wächst aus der Passion. Diese neue *gloria* ist teils überirdisch, teils irdisch und erscheint vor aller Augen, da Perpetua mitten in der Tierhetze wieder die Haare aufsteckt – eine naive Geste und zugleich symbolische Handlung –, mit der die christliche Evastochter, wenige Minuten, bevor sie den schmalen eisernen Weg der Passio gehen muß, sich als neue Eva schmückt, um der Schlange den Kopf zu zertreten.

Die Summe des Lebens der Perpetua ist ein Bild, das der Felicitas ein Wort. Als sie ihr Achtmonatskind gebar, fragte einer der Kerkerknechte während der Wehen, was sie erst machen werde, wenn sie den Tieren vorgeworfen werde. Sie antwortete (c. 15):

Modo ego patior, quod patior. Illic autem alius erit in me, qui patietur pro me, quia et ego pro illo passura sum.

«Jetzt leide ich, was ich leide. Dort wird ein anderer da sein, der in mir leidet, denn ich leide auch für ihn.»

Der Martyrer ist kein Heros, sondern ein Blutzeuge der Hingabe, in dem Christus siegt. Er nimmt das Leiden duldend an wie Iob und erfüllt es mit dem Glauben an die Wiedergeburt und das ewige Leben. Das römische Wort *passio* beginnt, sich im Spiegel der Seelengeschichte zur Passion zu wandeln, «Leiden» wird «Leidenschaft» zu Gott[49]. An den Frauen ist der Triumph der zum Ursprung heimkehrenden Kreatur stärker sichtbar geworden, und deshalb ist die Passio der karthagischen Blutzeugen des 7. März des Jahres 202 oder 203 die Biographie der heiligen Perpetua und Felicitas. In der Männerwelt der römischen Literatur erscheint als erste große christliche Biographie der Bericht von der Gloria passionis zweier Frauen.

[49] Auerbach, «Gloria passionis», *Literatursprache und Publikum*, p. 54-63.

3. CYPRIAN VON KARTHAGO
Rhetorik und Martyrerkult

Die älteste lateinische Aufzeichnung über das Martyrium eines Bischofs sind die *Acta Cypriani (Passio Cypriani)*[50]. Sie berichten im protokollarischen Stil von einem ersten Verhör des Bischofs von Karthago, der von dem ihm offenbar nicht feindlich gesonnenen Prokonsul gefragt wird, ob er sich ins Exil nach Curubis verfügen könne. Cyprian antwortet ohne Zögern *proficiscor* «ich gehe». Unter Hinweis auf ein Denunziationsverbot im römischen Recht kann es der Bischof sogar ungestraft vermeiden, die Namen seiner Priester preiszugeben (c. 1). Es folgt ein kurzer Bericht über das Exil (c. 2), ein zweites protokollarisch redigiertes Verhör (c. 3), ein relativ ausführlich zitierter Urteilsspruch und ein knapper, aber anschaulicher Bericht über die Hinrichtung des Bischofs am 14. September 258. Das der Exekution zuschauende Volk ist offenbar gereizter Stimmung. Es ist von einem kurzen Tumult die Rede. Begleitende Christen fürchten, manche hoffen vielleicht, verurteilt zu werden. Aber dem Prokonsul ist *ein* Opfer genug. Bischof Cyprian schreitet, geleitet von seinen Diakonen, zur Richtstätte. Die Diakone nehmen Cyprians Kleider entgegen und überreichen dem Scharfrichter fünfundzwanzig Goldstücke. Cyprian legt sich selbst die Augenbinde an; ein Priester und ein Subdiakon knüpfen die Bänder. Offenbar hat keiner der Begleiter mehr Angst, sich als Christ zu bekennen. Der Leib des enthaupteten Bischofs wird sofort geborgen, «in der Nacht aufgenommen und mit Kerzen und Wachsfackeln unter Gebet und großem Triumph» (*cum voto et triumpho maximo*) in das Gebiet eines offenbar christlichen Prokurators übertragen. Es gibt keinen Passionsbericht, aus dem so deutlich wie hier ablesbar wäre, wie nahe der Sieg des Christentums über den römischen Staat schon ist. «Wahrhaft ein triumphales Opfer ist der Tod dieses Bischofs, der sich assistiert von seinen Priestern und Diakonen, umgeben von seinem ganzen Volk mit derselben Majestät und demselben Frieden darbringt, mit der er so oft unter ihnen die Eucharistie gefeiert hatte... In der Menge kein feindseliger Schrei; nichts als Bewunderung und Verehrung der Christen. Man kann ermessen, wieviel Boden die Kirche in Afrika seit dem Martyrium der heiligen Perpetua ge-

[50] W. Hartel, *Cypriani opera* t. 3, (CSEL 3/3) 1871, p. CX-CXIV; O. v. Gebhardt, *Acta martyrum selecta*, Berlin 1902, p. 124-128; Knopf-Krüger-Ruhbach, *Ausgewählte Märtyrerakten*, p. 62-64. Krüger ist in seiner Neubearbeitung der Knopf'schen Märtyrerakten nicht der einschneidenden Kritik von Reitzenstein gefolgt, *Die Nachrichten über den Tod Cyprians*, (SB Heidelberg) 1913 und «Bemerkungen zur Märtyrerliteratur», *Nachr. Göttingen* 1919, p. 177-219. Neue Versuche der Textherstellung bei Lazzati, *Gli sviluppi della letteratura sui martiri*, 1956, p. 155-159 und Lanata, *Gli atti dei martiri*, 1973, p. 185-187.

wonnen hat[51].» Die Acta haben im wesentlichen die protokollarische Form, aber nicht in der kahlen Nüchternheit des Urbilds der *Passio SS. Scilitanorum*, sondern mit erzählerischen Erweiterungen.

Neben diesen Acta gibt es noch eine Vita des Bischofs[52]. Hieronymus hat sie in seiner christlichen Literaturgeschichte *De viris illustribus* so gewürdigt[53]: *Pontius, diaconus Cypriani, usque ad diem passionis eius cum ipso exilium sustinens egregium volumen vitae et passionis Cypriani reliquit.* «Pontius, Diakon Cyprians, erduldete bis zum Tag seines Leidens mit ihm das Exil und hinterließ eine hervorragende Schrift über Leben und Leiden Cyprians.» Nur aus dieser Notiz des Hieronymus kennen wir Namen und Stand des Verfassers.

Pontius kennt wohl die Martyrerakte und verweist an einer Stelle (c. 11) auf sie: *quid sacerdos dei proconsule interrogante responderit, sunt acta, quae referant* «Was der Bischof Gottes auf die Fragen des Prokonsuls antwortete, berichten seine Akten.» Man kann daran denken, daß der Biograph nur den Text des ersten Verhörs Cyprians (das zu seiner Deportation führte) kannte. Dieses Verhörprotokoll wurde schon zu Cyprians Lebzeiten verbreitet[54].

Wir bezeichnen im folgenden im Einklang mit der wissenschaftlichen Literatur mit Vita die Schrift des Pontius – ohne zunächst darauf Rücksicht zu nehmen, daß sie Hieronymus treffender «Vita et passio» nennt – und mit dem bei Pontius gefundenen Begriff Acta die im Aktenstil geschriebene, etwas ältere anonyme Arbeit. Wir lassen die Frage außer Acht, ob Pontius die Acta schon in der Form vor sich hatte, wie wir sie lesen.

Pontius verweist ausdrücklich auf die Lektüre der Acta und zeigt damit, daß er sie nicht verdrängen will. Andererseits geht aus der etwas umständlichen Vorrede doch hervor, daß ihm ein größeres Denkmal für seinen Bischof vorschwebt, als es die Acta darstellen[55].

Cyprianus religiosus antistes ac testis dei gloriosus, etsi multa conscripsit, per quae memoria digni nominis supervivat, etsi eloquentiae eius ac dei gratiae larga fecunditas

---

[51] J. Lebreton, in *Histoire de l'église*, edd. A. Fliche-V. Martin, t. 2, Paris 1946, p. 210.

[52] Letzte Ausgabe von A. A. R. Bastiaensen, *Vita di Cipriano, Vita di Ambrogio, Vita di Agostino*, in der von Chr. Mohrmann besorgten Reihe *Vite dei Santi* t. 3, [Mailand] 1975. Sie folgt weitgehend der Ausgabe von M. Pellegrino, *Ponzio. Vita e martirio di San Cipriano*, Alba 1955, und weicht an mehreren Stellen ab von derjenigen Hartels in *CSEL* 3/3, p. XC-CX.

[53] Hieronymus, De viris illustribus c. 68, ed. F. C. Richardson, *TU* 14/1, 1896, p. 38.

[54] cf. Cyprian, epist. 77, 2, ed. Hartel, *CSEL* 3/2, 1871, p. 834.

[55] Vita Cypriani c. 1, ed. Bastiaensen, *Vita di Cipriano* . . ., p. 4. Die Übersetzungen von A. Harnack, *Das Leben Cyprians von Pontius*, (TU 39/3) 1913, p. 86 sqq., und J. Baer, *BKV* t. 34, 1918, p. 8 sqq. sind verglichen.

ita se copia et ubertate sermonis extendit, ut usque in finem mundi fortasse non taceat, tamen, quia operibus eius ac meritis etiam haec praerogativa debetur, placuit summatim pauca conscribere, non quo aliquem vel gentilium lateat tanti viri vita, sed ut ad posteros quoque nostros incomparabile et grande documentum in inmortalem memoriam porrigatur et ad exemplum sui litteris digeratur. Certe durum erat, ut cum maiores nostri plebeis et catecuminis martyrium consecutis tantum honoris pro martyrii ipsius veneratione debuerint, ut de passionibus eorum multa aut, ut prope dixerim, paene cuncta conscripserint, utique ut ad nostram quoque notitiam, qui nondum nati fuimus, pervenirent, Cypriani tanti sacerdotis et tanti martyris passio praeteriretur, qui et sine martyrio habuit, quae doceret.

«Der fromme Vorsteher und ruhmvolle Zeuge Gottes Cyprian hat zwar viele Werke verfaßt, durch die das Gedächtnis seines würdigen Namens fortzuleben vermag, und die Fruchtbarkeit seiner gottbegnadeten Beredsamkeit hat sich in einer solchen Menge und Fülle von Reden ergossen, daß er bis ans Ende der Welt gehört werden wird. Da auch seinen Werken und Verdiensten der Vorzug zukommt [daß sie verewigt werden], schien es mir angebracht, einen kurzen Abriß davon zu geben, nicht als ob das Leben eines so großen Mannes irgendjemandem selbst unter den Heiden unbekannt wäre, sondern damit auch unseren Nachkommen ein so unvergleichliches und großartiges Zeugnis zum unsterblichen Gedächtnis vor Augen gestellt und [zur Erweckung der Nachahmung] seines Beispiels aufgezeichnet werde. Nachdem unsere Vorfahren in ihrer Verehrung für das Martyrium überhaupt sogar Plebejern und Katechumenen gegenüber, die das Martyrium erlangten, eine so große Ehre angetan haben, daß sie vieles oder, ich möchte fast sagen, so ziemlich alles über ihre Leiden niederschrieben und so auch uns damals noch nicht Geborenen zur Kenntnis brachten, wäre es sicherlich eine Härte, das Leiden eines so bedeutenden Bischofs und großen Martyrers, wie Cyprian es ist, mit Stillschweigen zu übergehen, der auch ohne das Martyrium unser Lehrer sein konnte.»

Wirkungsvoll setzt der Biograph als erstes Wort den Namen des Helden Cyprianus, dessen Unsterblichkeit als Schriftsteller und Redner er preist. Er postuliert Unsterblichkeit auch seinen Werken und Verdiensten. Sein Anliegen ist nicht allein die *vita*, sondern das *documentum*, das *memoria* bewirken und als *exemplum* dienen könne. Das erinnert sofort an die «Philosophie» der Martyrerbiographie, mit der der Redaktor die Perpetuapassion gerahmt hat. Daß Pontius genau diesen Text im Sinn hat, zeigt sein zweiter Satz. Die Anspielungen auf die Plebejerin (Felicitas) und die Katechumenin (Perpetua) sind deutlich. Diesem schon im III. Jahrhundert berühmten Text hat Pontius zunächst den Stand und Rang seines Helden gegenüberzustellen, der kein Laie, sondern ein *Bischof* war: erste Anzeichen eines Antagonismus zwischen Klerus und Laien in der christlich römischen Welt. Das Leiden Cyprians soll nicht übergangen werden – das könnte wieder ein Indiz dafür sein, daß die Acta, die Pontius kannte, noch nicht die Schilderung des Todes hatten[56].

---

[56] Die neu aufgefundenen griechischen Akten des Bischofs Phileas von Thmuis in

Unde igitur incipiam? «Wo soll ich also anfangen?» (c. 2). Mit dieser Aporia (Aporesis) oder Addubitatio (Dubitatio)[57] beginnt Pontius und läßt uns vom ersten Satz an nicht darüber im Zweifel, daß er uns als Rhetor gegenübertritt. Jedoch bringt er die alte rhetorische Empfehlung, mit Vaterland, Familie, Vorzeichen und Geburt zu beginnen[58], gleich in einer Variation, die für die christliche Biographie charakteristisch wird: «Wo soll ich mit der Schilderung seiner Vorzüge einsetzen, wenn nicht beim Anfang seines Glaubens und seiner himmlischen Geburt? Die Taten eines Mannes Gottes dürfen erst ab dem Zeitpunkt gerechnet werden, wo er Gott geboren wurde.» Wir erfahren nichts über Familie, Vermögen (seine Gärten, in denen er in Erwartung des Prozesses weilt), seine Studien, die ihn zum ersten großen Lehrer des christlichen Afrika machten. Cyprian ist mit seiner Bekehrung fertig da. Den etwas verblüffenden Eindruck dieser Schilderung treibt Pontius auf die Spitze mit einer kleinen Reihe Impossibilia (Adynata)[59]:

«Bei ihm verlief alles unglaublich; bei ihm kam sozusagen – es klingt unwahrscheinlich – bei ihm kam das Dreschen vor dem Säen, die Traube vor der Rebe, die Frucht vor der Wurzel.»

Ägypten sind das Beispiel eines nur die Verhandlung wiedergebenden Martyrertextes. «Ni le verdict du juge ni l'exécution du condamné n'y figure», V. MARTIN, *Papyrus Bodmer XX*. Apologie de Philéas évêque de Thmouis, Cologny-Genf 1964, p. 14.

[57] Ein repräsentatives Beispiel aus etwas späterer Zeit, das die Verbreitung des rhetorischen Rezepts belegt, findet sich in Macrobius' Saturnalien IV 6, 11: *Facit apud oratores pathos etiam addubitatio quam Graeci* ἀπόρησιν *vocant. Est enim vel dolentis vel irascentis dubitare, quid agas.* Macrobius erläutert dies mit Beispielen aus Virgil. Andere Beispiele bei H. LAUSBERG, *Handbuch der literarischen Rhetorik* t. 1, München 1960, p. 383 sq. Als «sehr beliebten Exordiumstopos» klassifiziert diese «Zweifelsfrage» L. ARBUSOW in seinem für den Mediävisten nützlichen Leitfaden *Colores rhetorici*, Göttingen ²1963, p. 100. – Innerhalb des *Handbuchs der Altertumswissenschaft* wurde ersetzt R. VOLKMANN, *Rhetorik der Griechen und Römer*, München ³1901, durch J. MARTIN, *Antike Rhetorik*, München 1974, bei dem man sich allerdings «als Benutzer in vielem im Stich gelassen» sieht (rec. A. KEHL, *Jahrbuch für Antike und Christentum* 18, 1975, p. 185).

[58] cf. Quintilians Skizze der *laus hominum* in Institutio oratoria III 7, 10 sq.

[59] Vita Cypriani c. 2. – *Quae est adynatos? Cum id in themate ponitur, quod sit contra rerum naturae fidem, ut si infans accusetur adulterii ...* Chirius Fortunatianus (saec. IV?), Ars rhetorica, ed. C. HALM, *Rhetores latini minores*, Leipzig 1863, p. 83. – Klassisches Beispiel ist Virgil, Ecl. VIII 53 sqq. Cf. E. R. CURTIUS, *Europäische Literatur und lateinisches Mittelalter*, Bern ²1954, p. 104 sqq. «Verkehrte Welt».

Die rasche kirchliche Laufbahn Cyprians wird gestreift, sein bei aller Perfektion letztlich unauffälliger Charakter herausgearbeitet. Die Personenbeschreibung beschränkt sich auf Gesicht und Kleidung: «auf dem Antlitz der Ausdruck hoheitsvoller Würde, gemischt mit Leutseligkeit, die Würde durch Leutseligkeit, die Leutseligkeit durch Würde gedämpft, anziehend und unnahbar zugleich, so daß man nicht wußte, sollte man ihn lieben oder fürchten. Charakteristisch sind die dabei von Pontius verwendeten Ausdrücke: *gravitas*, eine *severitas*, die doch nicht zur *tristitia* wird, das rechte Maß der *comitas*, alles Eigenschaften, die mit dem Idealbild des römischen Beamten übereinstimmen und tatsächlich nichts anderes als das Erzeugnis der antiken Bildung sind, das unverlorene Erbe der katholischen Kirche aus der Antike. Diesen Zügen Cyprians entsprach seine Kleidung. Sie hielt sich fern von weltlichem Gepränge, aber sie war durchaus vornehm, und sorgfältig vermied es Cyprian, in seiner äußeren Erscheinung christliche Demut und Unterwürfigkeit darzustellen»[60].

Die Erzählung, wie er sich seiner Wahl zum Bischof entziehen will (c. 5), ist möglicherweise noch kein Gemeinplatz «affektierter Bescheidenheit», sondern ein Charakterzug desselben Cyprian, der auch vor der Verfolgung zunächst ausweicht (c. 7). Sowohl bei seiner Wahl, wie bei seinem ersten Ausweichen vor dem Martyrium hat es Kritik gegeben; es ehrt Pontius, daß er das nicht vergißt. Die Verteidigung Cyprians gibt Pontius die Möglichkeit, einen Katalog seiner Werke elegant als rhetorische Frage zu plazieren: Hätte sich Cyprian der Verfolgung nicht zunächst entzogen, wäre dann das Buch über die Jungfräulichkeit, die Buße des Gestrauchelten usw. geschrieben worden? In typisch rhetorischer Dialektik macht er so aus einer Schwäche eine Stärke, aus dem «untertauchenden» Cyprian den Kirchenvater, aus der Apologie den Schriftenkatalog.

Bei der Schilderung der Deportation Cyprians kommt in der Vita ein für die Biographie der Spätantike und des frühen Mittelalters entscheidendes christliches, damals offenbar revolutionär neues Lebensgefühl zur Sprache: Gleichgültigkeit gegenüber der dem antiken Menschen so wichtigen *patria* (c. 11):

Illis patria nimis cara et commune nomen est cum parentis; nos et parentes ipsos, si contra deum suaserint, abhorremus. Illis extra civitatem vivere gravis poena est; christiano totus hic mundus una domus est. Unde licet in abditum et abstrusum locum fuerit relegatus, admixtus dei sui rebus exilium non potest computare. Adde quod integre serviens etiam propria in civitate peregrinus est ...

«Jenen ist das Vaterland sehr teuer und sein Name gleichbedeutend mit dem der Eltern; wir verabscheuen selbst die Eltern, wenn sie wider Gott raten. Jenen ist das

---

[60] So wird Vita Cypriani c. 6 referiert von P. CORSSEN im IV. Teil seines «Fortsetzungsaufsatzes» über «Das Martyrium des Bischofs Cyprian» in der *Zs. für die neutestamentliche Wissenschaft*, hier 18, 1918, p. 120.

Leben außerhalb ihrer Stadt eine schwere Strafe; dem Christen ist diese ganze Welt *ein* Haus. Wenn er an einen abgelegenen und schlimmen Ort verbannt wird, so kann er ihn nicht für ein Exil halten, weil er in dem bleibt, was Gottes ist. Mehr noch: Wer Gott vollkommen dient, ist auch in seiner eigenen Stadt ein Fremdling ...»

In einem der für die nordafrikanischen Martyrerakten charakteristischen Träume erhält Cyprian Gewißheit über sein künftiges Martyrium. Er erbittet im Traum Aufschub um einen Tag (c. 13). In der Wirklichkeit wird es genau ein Jahr. Aus Rom kommen Nachrichten vom Martyrium des Papstes Xystus (Sixtus II. † 6. 8. 258)[61]. In Erwartung seines Todes predigt Cyprian unverdrossen; die antike Lust, öffentlich zu reden, erhält hier einen ganz eigentümlichen Akzent (c. 14):

Videlicet tanta illi fuit cupido sermonis, ut optaret sic sibi passionis vota contingere, ut, dum de deo loquitur, in ipso sermonis opere necaretur.

«Er hatte eine solche Begierde zur Rede, daß er wünschte, die ersehnte Passion möge so geschehen, daß er, während er von Gott spräche, beim Werk der Rede selbst getötet würde.»

Pontius' Schilderung von Prozeß und Hinrichtung (c. 15-18) vermittelt, wie es die Acta tun, den Eindruck, daß hier so etwas wie eine Kraftprobe zwischen dem alten Römertum und der jungen siegesgewissen afrikanischen Kirche stattfindet. Pontius kennt den Wortlaut des Urteils – *sententia gloriosa* nennt er es – und exzerpiert die Formulierungen: *sectae suae signifer ... inimicus deorum ... qui suis futurus esset ipse documento ... quod sanguine eius inciperet disciplina sanciri* und spottet triumphierend (c. 17): *Nihil hac sententia plenius, nihil verius. Omnia quippe, quae dicta sunt, licet a gentili dicta, divina sunt. Nec mirum utique, cum soleant de passione pontifices etiam prophetare.* «Nichts ist vollkommener als dieser Richtspruch, nichts wahrhaftiger. Denn alles, was gesagt wurde, wenn auch von einem Heiden gesagt, war göttlich. Was wunders, da auch die Hohenpriester über die Passion zu prophezeien pflegen!» Hier haben wir in entwickelter Form das gewollte Mißverständnis der staatlichen Begriffswelt im gerichtlichen Verfahren und einen Beleg der Interpretatio christiana heidnischer Szenen. Das im Panegyricus alter Art *vor die Geburt* gehörende Vaticinium wird christlich *vor die Neugeburt* zum ewigen Leben transponiert. Der Text ist auch ein Beispiel für die von Pontius gesuchte Synkrisis von biblischer und aktueller Situation[62].

[61] cf. Cyprian, epist. 80, ed. Hartel, *CSEL* 3/2, p. 840.

[62] Vita Cypriani c. 17. Pontius spielt auf das Wort des Hohenpriesters Kaiphas an, es sei «besser, daß einer fürs Volk sterbe und nicht das ganze Volk zugrundegehe. Das aber sagte er nicht aus sich, sondern da er der Hohepriester jenes Jahres war, prophezeite er, daß Jesus für das Volk sterben würde» (Io 11, 50-51). Anders faßt Corssen, *Zs. für die neutestamentliche Wissenschaft*» 15, 1914, p. 316, die Stelle auf: Er glaubt, «daß Pontius an heidnische Priester gedacht hat, wie c. 9, wo *dei pontifex* und *pontifices mundi huius* miteinander verglichen werden».

Pontius schildert den Schauplatz der Enthauptung, ein schattiges Tal (c. 18), das militärische Geleit, die Zuschauer, die auf die Bäume steigen, während andere lieber mit ihm *sub Christi spectantis oculis* leiden wollen als zurückzubleiben. Pontius schließt mit der Sentenz (c. 19):

Multum ac nimis multum de gloria eius exsulto, plus tamen doleo quod remansi.

«Sehr, ja sehr, juble ich über seine Herrlichkeit, aber mehr noch schmerzt mich, daß ich zurückgeblieben bin.»

Die Form der Cypriansvita hat die verschiedensten Charakterisierungen erfahren. *Vita et passio* nennt sie Hieronymus in *De viris illustribus.* Man kann sie in der Tat so additiv bezeichnen, denn sie schildert in zwei ziemlich gleichen Hälften das Leben (c. 2-10) und Leiden (c. 11-18) des Bischofs. Diese Verbindung von Martyriumsbericht und Nachrichten über das Leben nannte Harnack «die erste christliche Biographie»[63]. Eine so einfache Definition rief sofort den in Gattungsfragen findigen Reitzenstein auf den Plan. Er trat mit der Behauptung auf, die «angebliche Biographie des Pseudo-Pontius» gehöre in die Literaturgattung der «Exitus clarorum virorum»[64]. Das hat ihm niemand abgenommen, aber dennoch hat Reitzenstein damit die bis heute andauernde Debatte um die, wie man heute sagt, *Exitus illustrium virorum* eröffnet.

Viele andere haben sich an der Diskussion um die Form der *Vita Cypriani* beteiligt, so daß es verständlich wird, wenn sich am Ende die wissenschaftliche Literatur in Kompromißformeln flüchtet[65]. Darüber sind viele einfache Feststellungen in Vergessenheit geraten: daß man das Werk tatsächlich gut – und von der folgenden Literaturtradition des Mittelalters her betrachtet sogar optimal – mit *Vita et passio* bezeichnet und daß das Charakteristische dieser Biographie im Rahmen der Martyrer- und Heiligenliteratur ihre *rhetorische* Durchformung ist. Die klassische rhetorische Variante der Lebensbeschreibung ist die Lobrede, der Panegyricus (Encomion). Operiert man mit dieser Form, so ist man glücklicherweise nicht auf Rekonstruktionen angewiesen, sondern hat Lehrbücher zur Verfügung, die den Panegyricus beschreiben; auch Texte haben sich

[63] Harnack, *Das Leben Cyprians von Pontius.* Die erste christliche Biographie, 1913.

[64] Reitzenstein, *Die Nachrichten über den Tod Cyprians*, 1913, p. 52.

[65] «une composition un peu (!) hybride», Delehaye, *Les passions des martyrs*, ²1966, p. 76; «né una biografia, né un panegirico, né un'apologia in senso stretto», Chr. Mohrmann in *Vita di Cipriano*, 1975, p. XVII. Dort p. 278 sq. die «Bibliografia essenziale» zur Vita Cypriani, in der F. Kemper, *De vitarum Cypriani ... rationibus*, Diss. Münster i. W. 1904, nachzutragen ist.

erhalten. Ein zu Pontius etwa zeitgenössisches Lehrbuch des Menander von Laodicaea Περὶ ἐπιδεικτικῶν[66], sagt: Der Lobredner soll zu Beginn die Bedeutung seines Gegenstands hervorheben und sein Unvermögen aussprechen, der Aufgabe gerecht zu werden. Dann soll er folgendes in Betracht ziehen: Herkunftsland, Stadt, Volk des Helden (πατρίς, πόλις, ἔθνος), Familie (γένος), Geburt (τὰ περὶ τῆς γενέσεως), Erziehung (ἀνατροφή), Kindheit (παιδεία), Lebensweise (ἐπιτηδεύματα), Taten (πράξεις), Schicksal (τὰ τῆς τύχης); dann soll er seinen Helden mit Vergleichen (συγκρίσεις) würdigen und schließlich in einem Epilog einen zusammenfassenden Gedanken formulieren.

Pontius hält sich zu Beginn seiner Vita an das rhetorische Rezept, indem er in einem Exordium (c. 1) die Schwierigkeit der Aufgabe schildert. Auch ist das Ende seiner Vita eine rhetorische Peroratio (Conclusio), in der er geschickt die leise Polemik des Exordiums (gegen Perpetua und Felicitas) aufgreift und ins Positive wendet: Cyprian, der erste Martyrerbischof (sacerdos) von Karthago (c. 19). Wenn Pontius Herkunft, Familie, Geburt, Kindheit und Erziehung überspringt, so scheint das eine erhebliche Einschränkung des rhetorischen Programms zu sein; aber man darf nicht vergessen, daß die von der Rhetorik gelieferten Rubriken dazu dienten, den Redner auf Gedanken zu bringen, und nicht zwingend ausgefüllt werden mußten. In der Sammlung der sogenannten *Panegyrici latini* findet sich das lehrreiche Beispiel einer im Jahr 297 auf Constantius gehaltenen Rede[67], in der ein Rhetor aus Trier oder Autun ebenso wie Pontius nach dem Exordium (c. 1) in einer Propositio (c. 2) ankündigt, daß er das Leben seines Helden erst ab einer bestimmten Zäsur schildern werde. Bei Pontius ist es die *nativitas caelestis*, beim Lobredner des Constantius ein aus heidnisch-antiker Perspektive ähnliches Ereignis, die Erhebung zum Cäsar. Der Rhetor hatte also die Möglichkeit, mit dem Stoff frei zu schalten, wie dies auch aus den kurzen Anweisungen zur Lobrede bei Cicero[68], Quintilian[69] und Priscian[70] hervorgeht. Pontius macht von dieser Freiheit Gebrauch und begründet überdies Lücken in seinem Programm der Lobrede mit Ausführungen, die für die Theorie der sich entwickelnden christlichen Biographie von Bedeutung sind und uns darüber Aufschluß geben, daß viel beklagte Mängel der Biographie

[66] Menander, Περὶ ἐπιδεικτικῶν, ed. L. SPENGEL, *Rhetores graeci* t. 3, Leipzig 1856, p. 368 sqq. Neuere Ausgabe (mit geänderter Kapitelfolge) C. BURSIAN, *Der Rhetor Menandros und seine Schriften*, (Abh. München 16/3) 1882, hier p. 95 sqq. Wir referieren das Programm des Herrscherlobs (βασιλικὸς λόγος).

[67] Panegyricus Constantio Caesari dictus, ed. E. GALLETIER, *Panégyriques latins* t. 1, Paris 1949, p. 82-100.

[68] Cicero, De inventione II 59.

[69] Quintilian, Institutio oratoria III 7, 10-18.

[70] Priscian, Praeexercitamina c. 7 (ed. HALM, *Rhetores latini minores*, 1863, p. 556 sq.).

des Mittelalters, wie etwa die Vernachlässigung der Kindheits- und Jugendgeschichte, auf bewußte programmatische Überlegungen und anthropologische Konzepte zurückgehen. Pontius' *Vita Cypriani* ist ein christlicher Panegyricus, der trotz seiner Abweichungen im einzelnen durchaus der zeitgemäßen Laudatio entspricht. Er entspricht ihr übrigens auch in der Proportion, die in ein Zeitmaß umgesetzt, die heute übliche einer akademischen Rede ist. Über das Publikum dieser Reden des III. Jahrhunderts wissen wir freilich nichts; es ist vorstellbar, daß sie trotz ihrer rhetorischen Fassung von Anfang an Lektüre waren.

Die Haltung des Autors ist oratorisch. Als Redner läßt er uns keinen Augenblick vergessen, daß er es ist, der den Gegenstand vermittelt. Das «Ich», das er beständig im Munde führt, ist nur eines der vielen Mittel, mit denen er die Hörer oder Leser daran hindert, sich an den Stoff zu verlieren, und zwingt, auf die Form als die persönliche Leistung des Vortragenden zu achten. Dieses Ich, das die Vita durchdringt, ist schließlich mehr als alle Tropen, Figuren und rhetorischen Bauformen das Indiz, daß wir es mit einem Werk der Rhetorik zu tun haben. Während der Schriftsteller, der sich der «Protokollform» bedient, nichts als das Geschehene wiedergeben und sich selbst sozusagen weginterpretieren möchte, während der als Augenzeuge Erzählende zu gegebener Zeit zurücktritt, um seine Geschichte wirken zu lassen, steht der Rhetor stets zwischen dem Hörer und dem Vorgestellten, bis zum letzten Wort: *remansi*.

Das Werk hat in der Antike Anklang gefunden; Hieronymus hat es mit Lob bedacht *(egregium volumen)*. Die Wissenschaft der ersten Jahrzehnte dieses Jahrhunderts, die sich intensiv mit der Martyrerliteratur auseinandersetzte, hat – mit Ausnahme Harnacks – ungünstig über Pontius geurteilt[71], und die Gegenwart hat noch nicht den Mut gefunden, sich von den unter großen Namen stehenden Verdikten zu lösen. Es ist vielleicht nützlich, daran zu erinnern, daß dieselbe Generation, die mit Pontius so unzufrieden war, Rhetorik überhaupt verwarf und die Besinnung auf die Werte dieser Kunst erst um 1948 wieder einsetzte. Für die Geschichte der Biographie steht die Cypriansvita in literarischer (nicht historischer) Bedeutung ebenbürtig neben der Perpetuapassion. Pontius hat in die lateinische Biographie der Christen die dem Römer vertraute rhetorische Form einzuführen versucht. Nicht zufällig hat er das Leben eines reichen, vornehmen römischen Staatsbürgers und Christen auf eine andere Weise gefeiert als der Redaktor des Leidens einer «Plebejerin» und einer «Katechumenin». Pontius hat als erster das Leben eines *Bischofs* in lateinischer Sprache dargestellt und es formal in die vornehmere römische Welt transponiert.

[71] «fausse rhétorique», «gaucherie», P. MONCEAUX, *Histoire littéraire de l'Afrique chrétienne* t. 2, Paris 1902, p. 194 sq; «der ärmliche Rhetor», REITZENSTEIN, *Die Nachrichten über den Tod Cyprians*, p. 68; «pour le lecteur une déception», DELEHAYE, *Les passions des martyrs* ²1966, p. 77.

4. DIE VIER GEKRÖNTEN

Die biblisch erzählte Passio und ihr «Hintergrundstil»

Die ersten Versuche zu Biographien der christlichen Martyrer stammen alle aus Karthago. Zwischen 180 und 260 sind in relativ literaturarmer Zeit drei verschiedene Darstellungsformen gefunden worden, von denen sich freilich keine als die maßgebende Form durchsetzen konnte. Die Entwicklung ging von den knappen Formen zu größerer erzählerischer Breite. Die aus der Bibel bekannten Passionen, Passio Jesu und auch solche der Makkabäerbücher, begannen auf die christlichen Martyrerberichte einzuwirken. Wir wählen als Beispiel für den Typ der biblisch erzählenden Passio die Geschichte von den Vier Gekrönten, christlichen Steinmetzen am Porphyrberg zur Zeit Kaiser Diokletians.

Die *Passio SS IV Coronatorum*[72] besteht aus einem alten Kern (c. 1-21) und einem römischen Zusatz (c. 22). Der Kernbestand handelt von fünf Steinmetzen, der römische Anhang von vier namenlosen *cornicularii* «Gefreiten». Von den vier Gefreiten wird erzählt, daß sie sich weigern, einem von Diokletian in den Trajansthermen aufgestellten Asclepius-Standbild zu opfern. Sie werden deshalb vor der Statue mit Bleikugel-Geißeln zu Tode geschlagen. Der selige Sebastian birgt mit Bischof Miltiades von Rom (311-314) ihre Leiber. Da ihr Martyrium genau zwei Jahre nach dem der Steinmetzen erfolgt und ihre Namen unbekannt sind, ordnet der römische Bischof an, daß die vier *cornicularii* unter den Namen der Steinmetzen Simpronianus, Claudius, Castorius und Nicostratus verehrt werden sollen; der fünfte der Steinmetzen, der neubekehrte Simplicius, bleibt hier um der Parallelität der beiden Gruppen willen außer acht.

Da die Bezeichnung *coronati* in der Spätantike recht vielfältige Bedeutung hatte, ist kaum auszumachen, ob sie ursprünglich die Soldaten oder die Steinmetzen meinte. Jedenfalls ist die Vierergruppe schon in der römischen *Depositio martyrum*[73] vom Jahr 354 namentlich erwähnt. Vom Text der Passio her steht ihre Identifizierung mit den Steinmetzen so im Vordergrund der Erzählung, daß der den römischen Soldaten gewidmete Schluß der Passio im folgen-

[72] Passio SS. IV. Coronatorum, ed. H. Delehaye, *Acta SS* Nov. t. 3, 1910, p. 765-779. Der bekannte Hagiograph Petrus von Neapel überarbeitete im X. Jahrhundert die Passio, *ib.*, p. 780-784. Ferner gibt es einen griechischen Text der alten Passio, nach dem Urteil Delehayes eine italo-griechische Übersetzung aus dem Lateinischen, *ib.*, p. 765 sqq. beigedruckt.

[73] Die *Depositio martyrum* ist im Zusammenhang mit dem berühmten «Kalender aus dem Jahr 354» des Furius Dionysius Philocalus überliefert, ed. Th. Mommsen, *Auct. ant.* t. 9, p. 72. Cf. Delehaye, *Étude sur le légendier romain*, Brüssel 1936, p. 66 sqq. und R. Valentini-G. Zucchetti, *Codice Topografico della Città di Roma* t. 2, Rom 1942, p. 12-28, hier p. 27.

den außer Betracht bleiben kann. Zwei Handschriften nennen am Schluß einen Verfasser[74]: *Censualis a gleba actuarius nomine Porfyreus gestam*[75] *scripsit:* «Der Grundsteuer-Schreiber namens Porphyrius hat die Geschichte geschrieben.»

Die Form ist nicht mehr die alte dokumentarische, beziehungsweise Dokumentation imitierende, sondern die entwickelte erzählerische Passion nach biblischem Vorbild. Sprachlich-stilistisch kommt das biblische Muster voll zur Geltung. Die besondere Art der Anlehnung an die Bibel macht uns mit einer Technik vertraut, die zu den fundamentalen Voraussetzungen mittellateinischer Stilistik gehört. Schließlich ist der Text auch literatursoziologisch von Bedeutung. Wieder ist eine «Gruppe» Gegenstand der Biographie; indem die Helden einem der verachtetsten Berufsständen angehören, zeigt sich, wie gewaltig der Kreis der einer Darstellung ihres Lebens würdigen Personen erweitert wurde.

Die eigentliche Passio also führt uns in ein Bergwerk, das die ältere Archäologie in der Gebirgsinsel der Fruschka Gora zwischen Donau und Save, wenig nördlich des antiken Sirmium (heute Mitrowitz) gesucht hat. Es sind erwähnt: zur Bergarbeit *(ad metalla)* verurteilte Christen, darunter der Bischof Cyrill von Antiochien, eine historische Figur, von der wir durch Eusebs Kirchengeschichte wissen[76], 622 *quadratarii* (Steinmetzen), zu denen die fünf heimlichen Christen gehören – großenteils wohl Sklaven[77] –, ferner fünf *philosophi*, was man «Ingenieure» übersetzen könnte, und ein *tribunus militum* als Befehlshaber der Truppen. Der Kaiser Diokletian, der mit einem Palast in Spalato und römi-

[74] Es sind die beiden Handschriften, die die Passio in ursprünglicher Form überliefern, Paris, BN lat. 10861, saec. IX^{1} (südenglisch, aus Beauvais) und Rom, Bibl. Vallicelliana VIII, saec. XII (beneventanisch). Der Name des Verfassers steht allerdings in auffällig enger Beziehung zum Inhalt der Passio (Porphyrarbeiten) und auch die Position der Nachricht am Schluß der Passio, nach einem römischen Additamentum, ist nicht vertrauenerweckend. Delehaye hat ihn trotzdem in die Überschrift seiner Edition aufgenommen: «Passio SS. Quattuor Coronatorum auctore Porphyrio».

[75] Früher Beleg für *gesta* Fem. Sing. (→ fr. la geste).

[76] Eusebius-Rufinus, Historia ecclesiastica VII 32, 2-4, edd. E. Schwartz-Th. Mommsen, *GCS* 9/2, Leipzig 1908, p. 716 sqq.

[77] «Die Arbeit in den Marmorbrüchen wurden grossentheils von Verbrechern betrieben, welche *ad opus metalli* oder *ad metalla* verurtheilt waren und dieselbe in Fesseln geschmiedet zu vollziehen hatten... Diese Strafe kam früh und in sehr ausgedehnter Weise bei den Verfolgungen der Christen zur Anwendung. Sie wurde ... bei den verurtheilten Christen dadurch verschärft, dass man sie zu geisseln, ihnen das rechte Auge auszustechen, den linken Fuss zu verstümmeln und auf die Stirn das Zeichen des Kreuzes zu brennen pflegte», O. Benndorf, «Archäologische Bemerkungen» [zur Passio SS. IV. Coronatorum], in M. Büdinger, *Untersuchungen zur römischen Kaisergeschichte* t. 3, Leipzig 1870, p. 340.

schen Thermenbauten große Bauvorhaben hat, kommt selbst in den Steinbruch, um die Arbeiten zu sehen (c. 1). Die Christengruppe, die sich mit einem schwierigen, 25 Fuß hohen Standbild des Sol auf der Quadriga hervorgetan hat (c. 1-3), wird vom Kaiser mit Sonderaufträgen für Arbeiten aus hartem Porphyr bedacht: Säulen, Kapitelle, Wasserbecken mit Statuenschmuck, Röhren mit Speiern, Adler, Hirsche, Victorien und Eroten.

Mehrmals belohnt der Kaiser die Steinmetzen (c. 3. 10. 12). Ausführlich schildert die Passio, wie sich indes das Verhältnis der Christen zu den *philosophi* verschlechtert. Die Christengruppe ist davon überzeugt, daß der Glaube ihnen die Kunstfertigkeit verleihe, und einem Steinmetzen, der die Härte des Werkzeugstahls der Christen bewundert (c. 4), wird zweimal gesagt: *credas . . . et omnia ministrabunt tibi* «glaube . . . und alles steht dir zu Diensten» (c. 6). In diesem Arbeitslager wird also auch missioniert. Jede Stunde schlagen die Christen bei der Arbeit das Kreuz[78]. Die christlichen Steinmetzen wollen von den «Philosophen» nichts mehr lernen und geben es offen zu (c. 12). Als erfolgreiche Künstler können sie es sich leisten, denn

bene sequebatur ars consilio eorum, qui nihil per peritiam artis phylosofiae faciebant, nisi in nomine Christi operabantur nitidae (c. 12)

«Gut geriet die Kunst nach dem Plane derer, die nichts aus der Kunsterfahrung der ‹Philosophie› taten, sondern im Namen Christi herrlich schufen.» *Ars* und *religio* werden eins. Anrufung des Namens Christi statt Kunsttheorie! Schließlich bringt die Weigerung, den Asclepius in Stein zu hauen, den Gott allen spätantiken Aberglaubens, die Christengruppe zu Fall. Nur widerwillig gibt Diokletian, der «nicht wie sonst überall als blutdürstiger Tyrann aufgefaßt ist, sondern als eifriger Kunstfreund»[79], auf das Drängen der «Philosophen» die Christen preis. Die fünf Steinmetzen werden lebendig in bleierne Särge eingeschlossen und versenkt.

Der Historiker und Philologe Wilhelm Wattenbach hat als erster den Wert der Passio erkannt. Er publizierte sie zuerst 1853 nach einer spätmittelalterlichen Gotharer Handschrift[80], ein zweites Mal 1870 vorwiegend nach hochmittelalterlichen Handschriften[81] und ein drittes Mal 1896, nachdem er auf eine

[78] c. 8 und 11. Auf das Pauluswort *quodcumque facitis . . . omnia in nomine domini Iesu Christi* (Col 3, 17) bezieht sich die Passio an fünf Stellen.
[79] W. Wattenbach, «Über die Legende von den heiligen Vier Gekrönten», *SB Berlin* 1896, p. 1281-1302, hier p. 1286.
[80] nach der Hs. Gotha 2°64, saec. XIV, in *SB Wien* 10, 1853, p. 118-126.
[81] in Büdinger, *Untersuchungen zur römischen Kaisergeschichte* t. 3, Leipzig 1870, p. 324-338.

Handschrift aus dem frühen IX. Jahrhundert gestoßen war[82]. In der Vorrede zu dieser letzten Edition würdigte Wattenbach die Literatur zur *Passio SS. IV Coronatorum* bis 1896, in der eine Fülle historischer Details herausgearbeitet ist. Die Archäologie hat den Text als ein einzigartiges Zeugnis von Leben und Technik in einem Marmorbruch der diokletianischen Zeit gewürdigt und ihm hohes Alter bescheinigt[83]. Für die Bollandisten traf es sich gut, daß ein so wohlvorbereiteter Text in das Programm ihres dritten Novemberbandes fiel (1910). «Unter den römischen Martyrerlegenden wurde keine in der neuesten Zeit öfter und eingehender untersucht» als diese Passio, heißt es in einem 1917 erschienenen Beitrag[84]. Kurz darauf hat der bislang letzte große Editor der *Acta SS*, H. Delehaye, das Werk nochmals gewürdigt und das Problem der chronologischen Unstimmigkeiten gelöst[85]. Seitdem aber ist es um den Text relativ still geworden; in der *Clavis patrum* ist er vergessen; die katholischen Kalenderreformatoren der 60er Jahre erblickten «vom historischen Standpunkt aus . . . viele Schwierigkeiten bezüglich dieser Märtyrer[86]» und überließen das vor allem im Spätmittelalter berühmte Fest[87] der Patrone der Steinmetzen und Bauhütten am 8. November dem Lokalkult und den Freimaurern[88].

Kein Philologe, Historiker oder Hagiograph hat mehr die sensationellen Ergebnisse in Richard Delbrücks Standardwerk *Antike Porphyrwerke* bezüglich der *Passio SS. IV Coronatorum* rezipiert[89]: «Die Kernerzählung der Legende spielt nämlich nicht, wie fast allgemein angenommen wird, in der Gegend von Sirmium, sondern in Ägypten am Porphyrberg. Der Ort wird bezeichnet als ‹Mons porphyreticus, qui dicitur igneus›; im Altertum trägt aber einzig und allein der rote ägyptische Porphyr diesen Namen, und Mons igneus paßt vor-

[82] *SB Berlin* 1896, p. 1281-1302. Der Codex ist der erwähnte Parisinus lat. 10861, von dem Wattenbach ein vorzügliches Facsimile beifügte.
[83] Th. G. v. Karajan, *SB Wien* 10, 1853, p. 127-137, Benndorf in Büdingers *Untersuchungen zur römischen Kaisergeschichte* t. 3, 1870, p. 339-356 und M. Petschenig in *SB Wien* 97, 1881, p. 761-779.
[84] J. P. Kirsch, «Die Passio der heiligen ‹Vier Gekrönten› in Rom», *Historisches Jahrbuch* 38, 1917, p. 72-97. Zu den Thesen dieses Aufsatzes nahm Delehaye Stellung in *Étude sur le légendier romain*, 1936, p. 64 sqq.
[85] Delehaye, *Les passion des martyrs* ²1966, p. 236-246.
[86] «Ritenkongregation», *Der römische Kalender*, Trier 1969, p. 209.
[87] Über die alte Tradition des Festes in den Martyrologien und die Verehrung cf. *Acta SS* Nov. t. 3, p. 753 sqq. J. Guyon, «Les Quatre Couronnés et l'histoire de leur culte des origines au milieu du IXᵉ siècle», *Mélanges de l'École française de Rome*. Antiquité 87, 1975, p. 505-561 [Lit.].
[88] K. Demeter, *Die Legende von den «Vier Gekrönten»*, Hamburg 1961.
[89] R. Delbrück, *Antike Porphyrwerke*, Berlin-Leipzig 1932, p. 2; dazu auch p. 172 sq.

züglich auf die Sträflingshölle in der Arabischen Wüste, viel schlechter auf jede Örtlichkeit von Illyricum; in dem heutigen Djebel Duchan, d. h. rauchender Berg, scheint der alte Name noch nachzuklingen.» Jetzt klärt sich auch die merkwürdige Nachricht über den Bischof Cyrill von Antiochien auf – es wäre zu merkwürdig gewesen, wenn er als Sträfling bis nach Pannonien verschickt worden wäre. Da der Verfasser die Verhältnisse in den Porphyrbrüchen offenbar kennt und der Betrieb dort um 350 n. Chr. eingestellt wurde, ist der Kern der Erzählung auf die erste Hälfte des IV. Jahrhunderts zu datieren. Der Ort der letzten Redaktion war Rom[90]; was den Verfasser, Redakteur oder Schreiber bewogen hat, die Handlung von Ägypten nach *Pannonien* zu verlegen, entzieht sich unserer Kenntnis. Wir haben eine nicht ganz unverfälschte, aber in ihrer Art einzigartige Passio des IV. Jahrhunderts vor uns.

Zur Charakterisierung von Sprache und Stil bietet sich die Verhandlungsszene an, weil hier zugleich deutlich wird, wieviel lockerer der neue «biblische» Stil gegenüber dem älteren «Aktenstil» gefügt ist (c. 17. 18):

Eodem tempore Lampadius tribunus iussit ante templum Solis in eodem loco tribunal parari et omnes artifices collegi et Simpronianum, Claudium, Nicostratum, Castorium et Simplicium et phylosophos; ad quos publice et clara voce Lampadius tribunus dixit: «Domini piissimi principes hoc iubentes dixerunt, ut veritate a nobis cognita inter phylosophos et magistros Claudium, Simpronianum, Castorium, Nicostratum et Simplicium clarescat, si vera accusatio esset inter partes.» Clamaverunt omnes artifices quadratarii invidiose moniti a filosophis: «Per salutem piissimi Caesaris, tolle sacrilegos, tolle magos!»

Videns autem Lampadius tribunus, quia invidiose clamarent artifices, dixit: «Causa terminata adhuc non est, quomodo possum dare sententiam?»

«Zu dieser Zeit befahl der Tribun Lampadius, vor dem an diesem Orte befindlichen Tempel des Sol die Gerichtsstätte vorzubereiten und alle Handwerker zu versammeln, auch Simpronianus, Claudius, Nicostratus, Castorius und Simplicius und die Philosophen. Zu diesen sprach der Tribun Lampadius öffentlich und mit lauter Stimme: ‹Die gütigen Herrscher und Gebieter haben den Befehl ausgesprochen, daß von uns erforscht werde, was in Wahrheit zwischen den Philosophen und den Meistern Claudius, Simpronianus, Castorius, Nicostratus und Simplicius ist, damit erkannt werde, ob eine begründete Klage zwischen den Parteien besteht.› Da schrien alle Steinmetzen neidisch aufgehetzt von den Philosophen: ‹Beim Heil des gütigen Kaisers, hinweg mit den Frevlern, hinweg mit den Magiern!›

Als aber der Tribun Lampadius sah, daß die Handwerker aus Neid schrien, sprach er: ‹Der Prozeß ist noch nicht beendet, wie kann ich ein Urteil fällen?›»

[90] «à l'extrême fin du VIe siècle, ou au tout début du VIIe siècle», GUYON, *Mélanges de l'École française* 87, p. 517.

Die Szene entwickelt sich ziemlich überraschend. Zuerst muß der Militärtribun das Gericht aufschlagen lassen; die Arbeiter, die fünf Christen und ihre Ankläger, die «Philosophen», müssen zusammengeholt werden, Der Tribun sagt einen einzigen Satz. Da schallen schon Rufe aus der aufgehetzten Menge. Eingeschüchtert fragt der Tribun, wie er ohne Verhandlung urteilen könne. Das *Clamaverunt omnes* ist abrupt in den Kontext eingesetzt; es wird nicht recht deutlich, wie aus den eben erst zusammengeholten Arbeitern so plötzlich eine tumultuierende Masse geworden sein soll.

Trotz der Mängel vermittelt der Text eine klare und eingängige Vorstellung des Vorgangs, als ob zwischen den wenigen Zeilen noch vieles dazugesagt wäre. Eine längst bekannte Welt von Vorstellungen kommt der Schilderung zu Hilfe, wenn die Worte fallen

Clamaverunt omnes – invidiose –
tolle . . tolle! – videns autem quia –

die Pilatusszene[91].

Hinter der Schilderung der schreienden Steinbrucharbeiter erscheint, durch wenige Wörter hervorgerufen, der Tumult der Juden vor dem Prätorium in Jerusalem, hinter dem Neid der anstiftenden Philosophen steht der Neid der Pharisäer, hinter Lampadius Pilatus. Ein jedes der aufgezählten vier Stichworte «verlängert» die Passio um einen Teil der Heiligen Schrift und verstärkt ihren Ausdruck. Für sich betrachtet ist der Prozeß der Vier Gekrönten ein disparater und unselbständiger Text; für den mit der lateinischen Bibel vertrauten Hörer und Leser aber – und für ihn war die Passio bestimmt – sind die Anklänge an die Schrift eine Quelle ergänzender Vorstellung und übertragenden Verständnisses.

Der Text ist ein Beispiel für ein stilistisches Verfahren, das in der christlichen Biographie und in der christlichen Literatur überhaupt häufig begegnet. Der Schriftsteller setzt voraus, daß der Leser oder Hörer bestimmte Texte kennt und auf Stichworte aus diesen Texten reagiert, indem in ihm Bilder aufsteigen, die im voraus berechnet werden können. Der Schriftsteller braucht nicht alles auszuformulieren, was er in die Szene zu legen gedenkt, er verweist durch eine Anspielung, ein Zitat, er «evoziert». Das Verfahren eignete sich sehr für die lateinische Biographie des Mittelalters. Das Alte Testament enthält die Schilderungen von zahllosen Gestalten, die auf diese Weise als Prototypen in eine Biographie einbezogen werden konnten; das Neue Testament enthält in vier-

[91] *Clamaverunt ergo rursum omnes dicentes: non hunc, sed Barabban,* Io 18, 40.
Sciebat enim [Pilatus] quod per invidiam tradidissent eum, Mt 27, 18; Mc 15, 10.
Tolle, tolle hunc, crucifige eum, Io 19, 15.
Videns autem Pilatus, quia nihil proficeret, sed magis tumultus fieret, accepta aqua lavit manus . . . Mt 27, 24.

facher Form das Leben Jesu, dazu in der Apostelgeschichte die «Doppelbiographie» der Apostelfürsten Petrus und Paulus. Nachdem Hieronymus die lateinischen Übersetzungen der biblischen Bücher «festgeschrieben» hatte und sich seine Rezension im frühen Mittelalter durchsetzte («Vulgata»), stand der lateinische Wortlaut fest. Damit war die Voraussetzung für das literarische Arbeiten mit der biblischen Anspielung gegeben, die das biblische Bild evoziert und integriert. Ich verwende für diese Art zu zitieren den Begriff «Hintergrundzitat», für das stilistische Verfahren den Begriff «Hintergrundstil», bzw. «biblischer Hintergrundstil».

Es ist vielleicht nützlich, dieses literarische Verfahren an einem modernen Beispiel zu verdeutlichen. Georg Ellinger, der Verfasser der *Geschichte der neulateinischen Lyrik in Deutschland im 16. Jahrhundert*, schrieb kurz vor seinem freiwilligen Tod 1939 in einem Brief an Helene Homeyer (F. Homeyer, *Ein Leben für das Buch*. Erinnerungen, Aschaffenburg 1961, p. 58): «Mit der Sorge für meine Schwester ist meinem Leben der Hauptzweck genommen; ein zweiter Zweck, weit weniger wichtig, aber noch immer bedeutsam, nämlich die wissenschaftliche Arbeit, fiel weg, seit mir die Staatsbibliothek verschlossen worden ist. So bin ich ein unnützes Glied der Menschheit geworden. Ich benutze die freie Zeit, um vielerlei Belletristisches nachzuholen, das ich vordem ungelesen lassen mußte. Aber die Fähigkeit, mich bloß aufnehmend zu verhalten, ist mir doch im Laufe eines halben Jahrhunderts abhanden gekommen, und so werde ich durch die Lektüre nur zum Teil befriedigt. Nachts lasse ich Gelesenes und Gehörtes an mir vorbeipassieren; glücklicherweise ist mein Gedächtnis, das sonst gelitten hat, für dichterische und musikalische Zusammenhänge noch leidlich frisch. Erst in der letzten Nacht habe ich den Schlußgesang von Hermann und Dorothea rekapituliert:

‹Alles regt sich, als wollte die Welt, die gestaltete, rückwärts
Lösen in Chaos und Nacht sich auf, und neu sich gestalten›,

bin aber noch vor Hermanns Worten: ‹Du bist mein› eingeschlafen.»

Dazu schreibt der Herausgeber des Briefes (p. 59): «Ellinger hat bei dem Zitat aus Hermann und Dorothea (IX 273-274) sicher zugleich an die vorangehenden Verse 262-272 gedacht, sie aber wegen der Briefspionage nicht anführen wollen:

. . . Ich gehe; denn alles bewegt sich
Jetzt auf Erden einmal, es scheint sich alles zu trennen.
Grundgesetze lösen sich auf der festesten Staaten,
Und es löst der Besitz sich los vom alten Besitzer,
Freund sich los von Freund: so löst sich Liebe von Liebe.
Ich verlasse Dich hier; und, wo ich jemals Dich wieder
Finde – wer weiß es? Vielleicht sind diese Gespräche die letzten.
Nur ein Fremdling, sagt man mit Recht, ist der Mensch hier auf Erden:
Mehr ein Fremdling als jemals ist nun ein jeder geworden.
Uns gehört der Boden nicht mehr; es wandern die Schätze;
Gold und Silber schmilzt aus den alten heiligen Formen.
Alles regt sich . . .»

Homeyer hat mit der Deutung des Briefes recht. Aus einem anderen und von dem Geschilderten unabhängigen Vorgang läßt sich, wenn es dessen bedarf, belegen, daß der Text, auf den Ellinger anspielte, wirklich so etwas wie eine geheime gemeinsame Botschaft der Deutschen war, die ihre geistige Prägung durch die Klassiker erfahren hatten. Sie formulierten ihre Trauer und ihren Protest im Zitat. Auf der letzten in der *Neuen Rundschau* vor dem Zusammenbruch erschienenen Seite steht zu lesen «Im Zuge der durch den totalen Krieg bedingten Konzentrationsmaßnahmen auf dem Gebiete der Presse stellt unsere Zeitschrift mit dem 30. September 1944 das Erscheinen für die Dauer des Krieges ein. Es werden dabei weitere Kräfte für die Wehrmacht und für die Rüstung frei . . .» Auf der vorausgehenden Seite aber formulierte Herausgeber Hans Paeschke sein Dementi dazu in Form eines Zitats[92]:

– «Ich gehe; denn alles bewegt sich
Jetzt auf Erden einmal, es scheint sich alles zu trennen.
Grundgesetze lösen sich auf . . .»

Es gibt diesen gemeinsamen Hintergrund, auf den man nur anzuspielen braucht, in einer von Epoche zu Epoche verschiedenen Weise. Der Klassikerhorizont verschiebt sich auch im Mittelalter. Es gibt eine Zeit, in der Virgil im Vordergrund steht, dann eine, in der es Ovid ist.

Bevor Max Manitius die *Geschichte der lateinischen Literatur des Mittelalters* für das «Handbuch der Altertumswissenschaft» schrieb, verfolgte Ludwig Traube den Plan, «nicht die Werke und Autoren als solche, sondern das Fortleben der antiken Gattungen und Individuen in ihnen zu beschreiben». Er hat auch ein kleines Schema der epochenweise als vorbildlich angesehenen Autoren gegeben:

aetas Virgiliana: VIII. und IX. Jahrhundert
aetas Horatiana: X. und XI. Jahrhundert
aetas Ovidiana: XII. und XIII. Jahrhundert

cf. *Anzeiger für Deutsches Altertum* 91, 1980, p. 139. Ich ergänze zu den dort gegebenen Nachweisen, daß sich auf Traubes Plan noch bezieht Norden, *Die antike Kunstprosa* t. 2, ²1909, p. 660 n. 1.

Auch bei einzelnen biblischen Büchern scheint es Epochenpräferenzen zu geben[93]. Die am meisten gehörten, gelesenen und memorierten Texte aber, Psalter und Neues Testament, darf man für das ganze Mittelalter als einen stets sehr weitgehend präsenten, gemeinsamen geistigen Vorrat von Schriftstellern und

---

[92] *Die neue Rundschau* 55, 1944, p. 135. – Als Beleg für die Präsenz und Brisanz des Schlusses von Hermann und Dorothea in der damaligen Generation sei noch auf Rudolf Borchardts Freiburger Rede (1927) «Der Dichter und die Geschichte» hingewiesen, *Prosa* t. 4, Stuttgart 1973, p. 224.

[93] Es ist bekannt, daß die karolingische Buchmalerei im wesentlichen das Alte Testament, die ottonische aber das Neue Testament illustriert hat. – In der Literatur des XII. Jahrhunderts ist eine besondere Hinwendung zum Hohen Lied festzustellen.

Publikum im Orbis latinus ansehen. Sowie der Autor die Zone der darin enthaltenen Formulierungen und Vorstellungen berührt, reagiert und interpoliert sein Publikum spontan in einer Weise, die wir, die über diesen Bildungshorizont nicht verfügen, mühsam interpretierend rekonstruieren müssen. Wie es im späteren Mittelalter einen Malstil gibt, der die Figuren vor den Goldgrund stellt, so auch einen Literaturstil, der seine Gestalten ganz in einen auf etwas anderes verweisenden Sprachgrund einbettet, ihnen von daher Kontur, Ausdruck und Sinn verleiht, einen «Schriftgrund des Wortes». Man kann solche Texte gewiß auch ohne Voraussetzungen lesen, aber sie erschließen sich ganz nur, wenn der Leser das mitbringt, was der Autor bei ihm voraussetzt, wenn der «Hintergrund» da ist für ein perspektivisches Lesen.

5. SEBASTIAN

Die dramatische Passio der römischen Martyrer

Die Vier Gekrönten haben noch in der Spätantike die Stätte ihrer Verehrung in Rom auf dem Coelius gefunden; ihre Passio ist nur zusammen mit einer römischen Ergänzung und nur in römischer hagiographischer Tradition erhalten. Rom ist neben Karthago das zweite Zentrum der früheren lateinischen Passionsliteratur, man kann sogar sagen: der Gegenpol. Rom brachte, aufs Ganze gesehen, ungleich mehr Passionen als Karthago hervor und ganz anders geartete. Aber auch die Zweckbestimmung war in Rom zunächst eine andere, denn die römischen Passionen wurden ursprünglich nicht in der Liturgie gelesen[94]; erst Papst Hadrian I. (772-795) hat dies gestattet, nachdem die afrikanische, mailändische, spanische und gallische Kirche vorausgegangen waren[95].

Die römische Kirche hatte freilich Grund zur Vorsicht, denn ihr eigener Passionenschatz war problematisch. Welch' großartige Theaterwelt stellten jene rauschenden Heroengeschichten dar: von Sebastian, Xystus und Laurentius, Cosmas und Damian, Agnes, Lucia, Agatha, Caecilia . . .! Es sind Texte, deren Unterschied zu den kanonischen biblischen Schriften man lange gespürt und die man als apokryph eingestuft hat[96].

Wir wählen aus der großen Gruppe die mit der Geschichte der Vier Gekrönten verflochtene *Passio S. Sebastiani.* Es ist ein lange hochgeschätzter Text, der in der Karolingerzeit eine bedeutende Wirkung entfaltete, vielfach geschrieben, gelesen und in seiner Dramatik goutiert wurde. Jean Bolland, bislang der letzte Herausgeber[97], schrieb die Passio dem Kirchenvater Ambrosius zu. Er folgte damit noch der karolingischen Tradition, die in der *Translatio S. Sebastiani* des Odilo von Soissons fixiert ist[98]. Auch der Titel, den Bollandus dem heiligen Sebastian in der Überschrift zur Edition verlieh: *Romanae ecclesiae defensor,* ist der *Translatio* des frühen X. Jahrhunderts entnommen. Heute betrachtet man die Passio als ein anonymes Werk aus dem V. oder frühen VI. Jahrhundert, also aus der Endzeit des weströmischen Reichs, oder schon aus ostgotischer Epoche[99].

Die Passion ist in großer Breite angelegt. Sie beginnt und endet mit Sebastian, dem Hauptmann der ersten Kohorte, der kaiserlichen Leibwache. Mit der Geschichte dieses heimlichen Christen in prominenter Position verknüpft der Autor die Erzählung vom Schicksal von vielen genannten und noch mehr ungenannten Römern unter den Kaisern Diokletian und Maximian. Wir haben wieder eine «Gruppenbiographie» vor uns.

Der Autor führt uns zuerst in einen römischen Kerker. Die edlen Zwillinge Marcellianus und Marcus erwarten ihre Hinrichtung; ihren Angehörigen wird jedoch noch Gelegenheit gegeben, die beiden Christen umzustimmen. Die heid-

---

[94] B. de GAIFFIER, «La lecture des actes des martyrs dans la prière liturgique en occident» *AB* 72, 1954, p. 134-166 [Lit.].

[95] *Passiones sanctorum vel gesta ipsorum usque Adriani tempora tantummodo ibi legebantur, ubi ecclesia ipsius sancti vel titulus erat. Ipse vero tempore suo renov⟨a⟩re iussit et in ecclesia sancti Petri legendas esse instituit,* «Ordo Romanus XII», ed. M. ANDRIEU, *Les Ordines Romani du Haut Moyen Age* t. 2, Löwen 1948, p. 466.

[96] *gesta sanctorum martyrum . . . secundum antiquam consuetudinem singulari cautela in sancta Romana ecclesia non leguntur, quia et eorum, qui conscripsere, nomina penitus ignorantur et ab infidelibus et idiotis superflua aut minus apta, quam rei ordo fuerit, esse putantur,* «Decretum Gelasianum de libris recipiendis et non recipiendis» c. 4, ed. E. v. DOBSCHÜTZ, *TU* 38/4, 1912, p. 39 sqq.

[97] *Acta SS* Ian. t. 2, 1643, p. 265-278 (= *Migne PL* 17, 1845, col. 1021-1058). In der Handschrift Bern, Burgerbibliothek 611, ist der Rest einer monumental in Unziale des VII. Jahrhunderts geschriebenen Sebastianspassion erhalten, *CLA* VII 866, ed. H. HAGEN, *SB Wien* 108, 1885, p. 19-50.

[98] Odilo v. Soissons, Translatio S. Sebastiani, c. 10 und 37 der Ausgabe HOLDER-EGGERS, *MGH Scriptores* t. 15, p. 379-391 (gekürzt; vollständiger Text *Acta SS* Ian. t. 2, p. 278-295).

[99] A. DUFOURCQ, *Étude sur les Gesta Martyrum romains* t. 1, Paris 1900, p. 301 sq. – «peut-être avant la fin du Ve siècle», DELEHAYE, *Étude sur le légendier romain,* 1936, p. 70. Dagegen C. WEYMANN, «Zu lateinischen Schriftstellern», in *Abhandlungen aus dem Gebiet der klassischen Altertums-Wissenschaft* (Festschrift Wilhelm v. CHRIST), München 1891, p. 149: «In der sprachlichen Form, sowohl der durch den Palimpsest [Bern 611] erhaltenen Stücke als des Bollandistentextes habe ich kein Anzeichen gefunden, welches uns unter das vierte Jahrhundert hinabzusteigen nötigen könnte.»

nischen Freunde halten eine erste Rede (c. 5). Dann erscheint die Mutter und macht den Söhnen drastisch deutlich, was ihr angetan wird[100]:

mater advenit et soluto capite canos suae senectutis ostentans in conspectu eorum vestem, qua pectus tegebatur, scidit et cunctis flentibus ostendebat eis laxis pellibus, quas suxerant, mammas et blandimenta, quae infantiae eorum exhibuerat, eiulando lacrimas memorabat.

«die Mutter nahte in gelöstem Haupthaar das Grau ihres Alters zeigend und zerriß vor ihren Augen das Gewand, mit dem die Brust bedeckt war, und zeigte ihnen, während alle weinten, die schlaff gewordenen Brüste, an denen sie getrunken hatten, und rief die Liebkosungen, die sie ihnen in ihrer Kindheit erwiesen hatte, Tränen schluchzend in Erinnerung.»

Die Mutter redet noch beschwörend zu den Söhnen, da naht auch schon der Vater, von kleinen Sklaven geführt und «streut Staub auf sein Schwanenhaupt» *(cygnaeo capiti terrae pulverem spargens)*. Er redet die Söhne in seiner Mahnrede so an (c. 7):

«O Söhne, Stab meines Alters, ihr meine beiden Augensterne, glückhaft Geborene, glücklich Erzogene, ihr herrlichen Angedenkens und einzigartigen Geistes, getränkt im Wissen aller Freien Künste.»

Noch beklagt der Vater die Tragödie seines Alters, da folgt schon der Aufzug der Ehefrauen. Sie halten den beiden künftigen Martyrern ihre kleinen Kinder entgegen, die ohne ihre Väter in Armut und Knechtschaft fallen werden.

Das ist gewissermaßen des Dramas erster Akt. Nun tritt der Protagonist in Aktion, Sebastian, der «diesem Schauspiel» (*huic spectaculo* c. 9) von Anfang an beiwohnt[101]. Er sieht die beiden Gottesstreiter (*athletae dei, milites dei* c. 9) schwanken und muß mit seinen Worten versuchen, den Glauben der beiden zu stärken. Er hält eine gewaltige Rede über die Herrlichkeit des Himmels und die Verächtlichkeit der Erde, die Kürze des Todesleidens auf Erden, die Unendlich-

[100] Passio S. Sebastiani c. 6. Die Quelle für die Szene ist die berühmte Stelle aus dem Hieronymusbrief Ad Heliodorum (epist. 14, 2, *Migne PL* 22, 1842, col. 348): *Licet parvulus ex collo pendeat nepos, licet sparso crine et scissis vestibus ubera, quibus te nutrierat, mater ostendat, licet in limine pater iaceat, per calcatum perge patrem, siccis oculis ad vexillum crucis evola!* Hieronymus wiederum folgt einem alten Muster, das sich bis zu Homers Ilias zurückverfolgen läßt (XX 77 sqq.): Der Vater rauft das Haar, die Mutter entblößt den Busen, um Hektor umzustimmen.

[101] Historisches Vorbild für diese Szene ist die Erzählung von Phileas und Philo-
romus in Eusebius-Rufinus, Historia ecclesiastica VIII 9, 8, ed. Th. Mommsen,
GCS 9/2, 1908, p. 759. Rufinus wiederum basiert auf der Passio des Bischofs Phileas
von Thmuis, von der es eine griechische und eine lateinische Fassung (Passio
B. Fileae, ed. F. Halkin, *AB* 81, 1963, p. 19-27) gibt.

keit der Freude im Paradies. «Laßt uns also in Liebe zum Martyrium unsere
Leidenschaft aufbieten, daß wir den [Satan], der den Sieg über unsere Gefan-
genschaft erringen wollte, tapfer fangen und wie aus einem schweren Schlaf
erwachend die Augend unseres Geistes öffnen . . .»

Es ist eine dualistische Rede. Alles Licht ist jenseits, alle Finsternis diesseits. Dieses Leben ist nur scheinbar *(vita imaginaria)*, das wahre Leben ist das andere. Vorstellungen aus Platons «Höhlengleichnis» mögen im Hintergrund dieser Beschwörung der «Augen des Geistes» im Kerker stehen. Wie ein Bann liegt die Rede über der Kerkerszene: Noch eine Stunde lang steht über der Figur des schwertgegürteten Sebastian im Soldatenmantel *(indutus chlamyde, succinctus balteo)* ein Glanz. Sieben Engel erscheinen und legen ein Pallium über seine Chlamys. Ein Jüngling erscheint, gibt ihm den Friedenskuß und sagt *Tu semper mecum eris* «Du wirst immer bei mir sein».

Nun folgt eine Bekehrung der anderen, wobei immer wieder wunderbare
Heilungen im Spiel sind: alle Angehörigen und Freunde von Marcellianus und
Marcus werden Christen, der Kerkermeister *(primiscrinius)* Nicostratus und
seine Familie, der ihm vorgesetzte Beamte Claudius *(commentariensis)* und seine
Söhne, sechzehn Gefangene aus den finsteren Tiefen des Kerkers, der Präfekt
Chromatius[102] und sein Sohn Tiburtius. Letztere werden eine Zuflucht der
römischen Christen, als sich deren Situation nach dem Tod des Mitkaisers Cari-
nus (287) verschlechtert. Zoe, die Frau des Kerkermeisters, wird gefaßt, als sie
am Fest Peter und Paul an der *Confessio Petri apostoli* betet. Sie wird im Rauch
erstickt und im Tiber versenkt. Es folgt ihr Mann Nicostratus, der verhaftet
wird, als er mit anderen im Tiber nach Heiligenleibern sucht. Tiburtius wird
durch einen Spitzel verraten. Einer vierten Verhaftungswelle fallen Marcellia-
nus und Marcus zum Opfer. Schließlich wird auch Sebastian als Christ erkannt.
Diokletian gibt ihn seinen Bogenschützen als lebendige Zielscheibe, und sie be-
decken ihn mit Pfeilen, *ut quasi hericius ita esset hirsutus ictibus sagittarum*
«daß er mit Pfeilschüssen struppig gespickt war wie ein Igel» (c. 85). Sebastian
übersteht dieses Martyrium, stellt sich wiedergenesen auf dem Palatin dem Kai-
ser in den Weg und wird im Hippodrom zu Tode geknüppelt. An einem Pflock
der Cloaca maxima hängend, wird der Leib des Martyrers von einer frommen
Frau gefunden und an der Via Appia nahe dem Apostelmartyrium *ad cata-
cumbas . . . in initio cryptae iuxta vestigia apostolorum* begraben (c. 88).

Der Titelheld steht am Anfang und am Ende der Handlung, aber dazwischen
treten andere Figuren auf, werden andere Personen geschildert, alle irgendwo
miteinander verbunden, alle unterwegs zum selben Ende, dem Martyrium, aber

[102] Der Name Chromatius findet sich nicht in der Präfektenliste des Kalenders des Philocalus vom Jahr 354, ed. Th. Mommsen, *Auct. ant.* t. 9, 1892, p. 65-69.

doch mit Sebastian nur sehr lose verknüpft. Die Passio stellt große Anforderungen an das Gedächtnis des Lesers. Nicht weniger als 30 Personen werden namentlich genannt und treten auf; mit den nur in Zahlen genannten Gruppen umfaßt die Sebastianspassion die Geschichte von rund eineinhalbtausend Christen! Eine Übersicht über die Personen der *Passio S. Sebastiani* im Stil eines Theaterzettels sieht folgendermaßen aus (in der Reihenfolge des Auftretens):

Sebastianus Narbonensis, primae cohortis princeps
Marcellianus et Marcus gemini fratres genere clarissimi
Ariston, Crescentianus, Eutychianus, } VI amici eorum
Urbanus, Vitalis, Iustus }
Marcia mater
Tranquillinus pater
Coniuges cum natis
Nicostratus primiscrinius
Zoe, uxor Nicostrati
Claudius commentariensis
XVI capitivi
Polycarpus presbyter
Castorius, frater Nicostrati
Felicissimus et Felix, Claudii filii
Symphorosa, uxor Claudii
Familia Nicostrati XXXIII animae
Agrestius Chromatius, urbis Romae praefectus
Tiburtius, filius eius
Familia Chromatii, MCD animae
Caius papa urbis Romae
Victorinus frater Claudii
Symphorianus, filius Claudii
Castulus zetarius palatii
homo de alto lapsus, cum parentibus
Irene, relicta Castuli
Lucina, matrona religiosissima
Fabianus, urbis praefectus
Torquatus apostata
Diocletianus imperator

Einige Namen sind uns bereits in anderem Zusammenhang begegnet. Die Vier Gekrönten erscheinen in neuen Rollen: Nicostratus als Kerkermeister, Castorius sein Bruder, Claudius sein Vorgesetzter und Simpronianus (= Symphorianus), Neffe des Claudius. Die vier Steinmetzen hatten im Anhang der *Passio SS. IV Coronatorum* schon für die vier unbekannten römischen *cornicularii* ihre Namen leihen müssen. Jetzt benützt sie ein an sein Publikum denkender Autor als

«personas notissimas» und führt sie «solo pietatis et delectationis intuitu» in seine Sebastianspassion ein. «Ad instar dramatis sacri» nannte Delehaye dieses Verfahren[103], und tatsächlich hat die Sebastianspassion viel von geistlichem Theater an sich. Der Leser fühlt sich angesichts der Massen und Aktionen auf eine Freilichtbühne oder in eine Arena versetzt. Das hat der Autor beabsichtigt. Er nennt einen der ersten Auftritte selbst ein *spectaculum* und beschwört ein krasses Bild aus der Arena. Wer auf die Wonnen dieser Welt setzt, sagt Sebastian in seiner großen Rede, verhält sich wie die Gladiatoren (c. 20):

qui considerant unius anni delicias et non considerant, qui fructus ex ipsis deliciis oriatur. Et illi cruciantur ictibus gladiorum, vel alterna caede interna viscerum scisso ventris tegmine in conspectu proferunt populorum, ut pinguedo, quam inconsulta sagina contulerat, offeratur diabolo devoranda.

«Sie denken an die Lüste eines einzigen Jahres und nicht an die Frucht, die aus diesen Lüsten entsteht. Und dann werden sie gepeinigt von Schwerthieben, hauen sich gegenseitig die Bauchdecke auf und zeigen den Zuschauern ihre inneren Eingeweide, daß das Fett, das sie sich unbesonnen angemästet haben, dem Teufel zum Fraß angeboten werde.»

Das ist noch ein Stück christlicher Polemik gegen die Gladiatorenspiele, die im altrömischen Leben eine so große Rolle gespielt hatten. Die Phantasie der Leser, für die der Autor die *Passio S. Sebastiani* schrieb, muß von solchen Szenen noch gewußt und ähnlich Spektakuläres gesucht haben. Den Hunger nach Opfer, Sensation und Blut sollte in der christlichen Ära die Martyrerpassion stillen. Nicht das Verhörprotokoll, in dem die Christen allzu oft als Einzelgänger, Querköpfe und Träumer erscheinen, sondern der bühnenartige Aufzug von Heroen, Massen, Grausamkeit und Wunder ist das typische Martyrerdokument der Spätantike geworden.

Der Verfasser der Sebastianspassion ist ein gebildeter Mann, der wichtige Auseinandersetzungen des Christentums der Spätantike in seiner Passio behandelt. Er nimmt in einem Streitgespräch zwischen Chromatius und Tranquillinus das Thema des ersten Buches von Augustins *De civitate dei* auf[104]. Der (noch heidnische) Präfekt sagt (c. 42):

«Seitdem ihr begonnen habt, die Götter zu schmähen und von der Verehrung der Götter abzusehen, seitdem wird der römische Erdkreis durch verschiedene Niederlagen betroffen.» Tranquillinus verweist getreu dem apologetischen Re-

[103] Delehaye im Vorwort zu seiner Ausgabe der Passio SS. IV Coronatorum, *Acta SS* Nov. t. 3, p. 756.

[104] *Superiore itaque libro ... occurrit mihi resistendum esse primitus eis, qui ... Romanae urbis recentem a barbaris vastationem christianae religioni tribuunt*, Augustinus, De civitate dei II 2.

zept des Augustinus dagegen auf die Geschichte, aus der hervorgeht, daß die Römer auch durch ihren *alten* Kult nicht vor Niederlagen geschützt waren: «Wenn du die Dekaden des Livius durchgehst, wirst du finden, daß an einem Tag dreiundzwanzigtausend junge Männer des römischen Heeres fielen, obwohl sie Jupiter Weihrauch streuten[105].»

Merkwürdig ist die Erzählung vom Glaskabinett des Chromatius (c. 54). «Ich habe ein Zimmer ganz aus Glas», sagt Chromatius, «in dem die ganze Sternenlehre und mechanische Rechenkunst kunstvoll aufgebaut ist, für welches Werk mein Vater Tarquinius mehr als zweihundert Pfund Gold ausgegeben hat.» Sebastian besteht auf der Zerstörung des Wunderwerks. Chromatius sieht nicht, was daran verwerflich sein sollte. Da greift der Priester Polykarp mit einer Rede ein, deren astronomische Terminologie durch unsinnige Kombinationen ad absurdum geführt wird: «Da sind die Sternzeichen des Löwen, Steinbocks, Schützen, Skorpions, Stiers, ... dort der Mond im Widder, die Stunde (?) im Krebs, der Stern (?) im Jupiter, der Wendekreis im Merkur (?), Mars in der Venus (?!), und in allen diesen monströsen Dämonen wird eine Gott feindliche Kunst erkannt[106].» Es geht noch lange hin und her, wobei unser Autor zeigt, daß er die Fachsprache der Wissenschaft kennt; schließlich wird das Glaskabinett zerstört.

Hier zeigt uns der Autor die Kirche im Kampf gegen Astrologie und Astronomie, gegen das Fortleben der heidnischen Götter in Namen von Sternbildern. Der Kampf war, wie wir heute wissen, vergeblich – nicht einmal bei den Wochentagen ist es im lateinischen Christentum gelungen, Luna, Mars, Jupiter,

---

[105] *Nam si recenseas decadas stylo Livii digestas (gestas* cod. Bern 611), *illic invenies Iovi thura ponentes una die viginti tria millia Romani exercitus iuvenes cecidisse, Acta SS* Ian. t. 2, p. 271. Die Zahl der Gefallenen findet sich bei Livius, Ab urbe condita XL 32, allerdings auf seiten des Gegners. Möglicherweise spielt der Autor der Passio auf eine verlorene Liviuspartie an. Unsere Stelle ist das älteste Zeugnis für die Einteilung des livianischen Geschichtswerkes in je zehn Bücher *(decadae)*, cf. Weymann, *Festschrift v. Christ*, 1891, p. 147-149.

[106] *Illic signa Leonis et Capricorni et Sagittarii et Scorpionis et Tauri sunt ... illic in Ariete Luna, in cancro hora, in Iove stella, in Mercurio tropica, in Venere Mars et in omnibus istis monstruosis daemonibus ars deo inimica cognoscitur*, Passio S. Sebastiani c. 54, *Acta SS* Ian. t. 2, p. 274. Für freundlich gewährte Hilfe bei der Interpretation des Passus danke ich Astronomiedirektor Dr. Trudpert Lederle in Heidelberg. – Im folgenden c. 55 geht es um die Astrologie. Hier benützt der Autor der Sebastianspassion die um 405 von Rufinus aus dem Griechischen übersetzten Recognitiones des Clemens (X 11), edd. B. Rehm-F. Paschke, *GCS* 51, 1965, p. 331. Cf. H. J. Schoeps, «Astrologisches im pseudoklementinischen Roman», *Vigiliae Christianae* 5, 1951, p. 88-100.

Venus und Saturn zu verdrängen[107] – außer in Portugal – und nicht einmal das Kreuz am nördlichen Winterhimmel ist getauft worden, sondern heißt immer noch heidnisch «der Schwan».

Das paßt gut etwa in die Epoche zwischen Macrobius und Cassiodor, die Zeit des erneuerten Platonismus, der Neubelebung der Artes liberales und Begeisterung für technische Wunderwerke. Damit soll nur angedeutet werden, daß sich die Passio keineswegs in einem geschichtsleeren Raum der «Hagiographie» bewegt und nicht aus lauter Wundersucht und Unverstand des Publikums ein hochberühmter Text wurde, sondern die Geschichte ihrer Zeit spiegelt und uns viel über ihre Zeit sagen könnte, wenn wir sie nur richtig zu lesen verstünden. Denn der Autor steuert die Handlung bewußt in typische Zeitprobleme, und hierzu gehört auch die neuplatonische Lehre von wahrer Wirklichkeit jenseits des Sichtbaren, die Auseinandersetzung mit den Artes liberales, wobei der Astronomie im neuplatonischen Milieu besondere Bedeutung zukommt[108]. Unser Autor setzt sich auch mit der Arena auseinander und sublimiert das unstillbare Bedürfnis seiner Zeit nach Massenschauspielen.

Was die Wirklichkeit nicht mehr brachte, wurde ersetzt durch den theatralischen Aufzug der breit angelegten, sensationell gemachten Passio, die als Leseerlebnis einen bescheidenen Ersatz für die Arena bot. Das formale Novum dieser Passio und ihrer Verwandten ist ihre dramatische Technik, das in ihr steckende Theater. Ist es ein Zufall, daß Levin Brecht, der Schöpfer des geistlichen Theaters der Gegenreformation[109], die Sebastianspassion ediert hat[110]? Brecht,

---

[107] Augustinus tritt in Enarrationes in psalmos XCIII 33 (*CC* 39, p. 1303) für den *ritus loquendi ecclesiasticus* ein, und in seiner Nachfolge polemisiert Caesarius v. Arles gegen die heidnischen Planetennamen der Wochentage und mahnt dazu, für den *dies Lunae: feria secunda, dies Martis: feria tertia* zu sagen usw., serm. 193, CC 104, p. 785. Zum Sonderfall Portugal sagt R. Baehr, «Zu den romanischen Wochentagsnamen», in *Romanica* (Festschrift Gerhard Rohlfs), Halle a. d. S. 1958, p. 25-56, hier p. 36: «das *feria*-System in Portugal» ist «nicht als ein Konservativismus, sondern als eine Neuerung zu bewerten: einer starken kirchlichen Persönlichkeit muß es gelungen sein, wohl zunächst in ihrem Bistum die älteren gemeinromanischen Wochentagsnamen zu verdrängen und durch das offizielle Zählsystem der Kirche zu ersetzen». In diesem Zusammenhang ist von Interesse, daß im *Itinerarium Egeriae (Peregrinatio Aetheriae)* ausschließlich das kirchliche System gebraucht wird – «langue dévote» oder doch ein Hinweis auf die Heimat der Egeria? Cf. A. A. R. Bastiaensen, *Observations sur le vocabulaire liturgique dans l'Itinéraire d'Égerie*, Nymwegen-Utrecht 1962, p. 182 sq.

[108] «‹Unterholz› des damals in Auflösung begriffenen Heidentums» nennt die Astrologie U. Riedinger, *Die heilige Schrift im Kampf der griechischen Kirche gegen die Astrologie*, Innsbruck 1956, p. 13.

[109] J.-M. Valentin, «Aux origines du théâtre néo-latin de la réforme catholique:

der mit seinem in Löwen 1549 erstmals gespielten *Euripus* einen durchschlagenden Theatererfolg erzielte, suchte in den Heiligenleben Stoffe, die der Absicht des Franziskaners entsprachen, an Stelle der Löwener «studia humaniora in radikaler und ausschließlicher Weise das studium pietatis» zu setzen[111]. Ob sein Theaterblut nicht auch durch die verdeckte dramatische Struktur von Stoffen wie der Sebastianspassion angezogen wurde?

Ähnlich strukturelle Beobachtungen lassen sich bei anderen römischen Passionen der Zeit anstellen. Die *Passio S. Laurentii*[112], die wesentlich älter als die Sebastianspassion ist und, da Ambrosius sie zitiert, jedenfalls noch ins IV. Jahrhundert gehört, zeigt, daß das theatralische Muster der Passio früh da war. Reines Theater ist die berühmte Erzählung von der Suche nach den Schätzen der römischen Kirche. Der Diakon Laurentius soll sie herausgeben. Er erbittet sich einige Tage Aufschub und verspricht, die *thesauri* beizubringen. Er sammelt die Blinden, Lahmen, Schwachen und Armen und verbirgt sie. Zum festgesetzten Termin erscheint er mit dieser Schar im Palast und präsentiert sie, *Ecce isti sunt thesauri aeterni, qui numquam minuuntur, sed crescunt . . .*[113] «Siehe das sind die ewigen Schätze, die niemals schwinden und immer wachsen . . .!»

Sein unerhört grausames Martyrium ist durch ein Dictum berühmt geworden.

L'Euripus (1549) de Livinus Brechtus», *Humanistica Lovaniensia* 21, 1972, p. 81-188.

[110] Livinus Brechtus, *Memorabilis historia*, Löwen 1551.

[111] F. Rädle, «Aus der Frühzeit des Jesuitentheaters», *Daphnis* 7, 1978, p. 403-462, hier p. 420.

[112] Nachdem Ruinart in seine *Acta martyrum sincera* (1689) die Laurentiuspassion nicht aufgenommen, sondern sich mit dem Laurentiushymnus des Prudentius und zwei einschlägigen Ambrosiusstellen begnügt hatte (Nachdruck Regensburg 1859, p. 236 sqq.), nahmen auch die Bollandisten, angefochten durch kritische Gedanken, die Passio nicht mehr in ihr Corpus auf, sondern druckten statt der umfangreichen Passio die Kurzfassung des Martyrologiums von Ado v. Vienne, *Acta SS* Aug. t. 2, 1730, p. 518-520. Das ist für den Leser mißlich, denn er bleibt damit angewiesen auf die älteren hagiographischen Sammelwerke des Mombritius und Surius (cf. *BHL* nr. 4753). Der am ehesten zugängliche Text findet sich in dem Nachdruck B. Mombritius, *Sanctuarium seu Vitae Sanctorum* t. 2, Paris 1910, p. 92-95. Als Teil eines im frühen Mittelalter angelegten römischen Passionszyklus mit dem Titel Passio Polochronii, Parmenii, Abdon et Sennes, Xysti, Felicissimi et Agapiti et Laurentii et aliorum sanctorum . . . kann man die Laurentiuspassion lesen in einer Ausgabe Delehayes, «Recherches sur le légendier romain», *AB* 51, 1933, p. 80 sqq. – Die Neuausgabe der in ungewöhnlich vielen alten Handschriften überlieferten Passio S. Laurentii bleibt ein Desiderat.

[113] Mombritius, *Sanctuarium* t. 2, 1910, p. 93.

Nachdem alle ausgesuchten Foltern ihm nichts anhaben können, läßt ihn Decius aufs «eiserne Bett» legen, einen Rost, unter dem ein Kohlenfeuer brennt. Laurentius hebt die Augen auf zum Kaiser und sagt[114]:

> *Ecce, miser, assasti tibi parte una, regira aliam et manduca!*
> «Schau, Elender, an einer Seite ist schon für dich gebraten, dreh' um und iß!»

Die kaum mehr zu überbietende Drastik dieser kannibalischen Szene hat der Spätantike sehr gefallen. Prudentius hat Laurentius im zweiten Gedicht seines *Peristephanon* gefeiert. Bei ihm werden die miserablen *thesauri* der römischen Kirche nicht in den Palast geführt, sondern wie in einem Bühnenbild aufgebaut, zu dessen Besichtigung der schalkhafte Diakon den Präfekten einlädt (v. 173-176):

> *«Videbis ingens atrium*
> *fulgere vasis aureis*
> *et per patentes porticus*
> *structos talentis ordines.»*

(«Du wirst ein gewaltiges Atrium / von goldenen Gefäßen blitzen sehen / und durch die offenen Bogen / die Talente geordnet aufgebaut.») Der erwartungsfroh hinzutretende Präfekt faßt einen tiefen Schrecken, erholt sich aber während einer langen Rede des Laurentius und beginnt, den Regisseur der Komödie zu beschimpfen (v. 317-320):

> *«Impune tantas, furcifer,*
> *strophas cavillo mimico*
> *te nexuisse existimas*
> *dum scurra saltas fabulam?»*

(«Galgenstrick, glaubst du, daß du ungestraft / mit einer Pantomime / mich überlisten kannst, / wie ein Komödiant, der seine Possen reißt?») Sogleich kommt es zum Martyrium auf dem Rost, von wo der Diakon *ludibundus* den Präfekten einlädt, zu versuchen, ob sein Fleisch roh oder gebraten besser schmecke (v. 406-408).

> *. . . tunc ille: «Coctum est, devora*
> *et experimentum cape,*
> *sit crudum an assum suavius!»*

Ambrosius fühlte sich durch eine andere Szene der Laurentiuspassion ans Theater erinnert. Die Geschichte des Laurentius wird – wie die Sebastians – in einem

---

[114] *ib.*, p. 95. *manduca!* könnte man auch als «friß!» wiedergeben. Prudentius setzt *devora*.

größeren Zusammenhang erzählt. Dem Martyrium des Laurentius geht dasjenige des Papstes Xystus (Sixtus II., um 256-258) voraus. Die Passio schildert in bewegtem Gespräch den Abschied des Bischofs von seinem Diakon[115]:

⟨*Laurentius:*⟩ *«Quo progrederis sine filio pater? Quo sacerdos sancte, sine diacono properas? . . .»*
⟨*Xystus:*⟩ *«Non ego te, fili, desero neque derelinquo, sed maiora tibi debentur certamina. Nos quasi senes levioris pugnae cursum recipimus; te quasi iuvenem manet gloriosior de tyranno triumphus. Mox venies; flere desiste; post triduum me sequeris . . .»*

«⟨Laurentius:⟩ ‹Wohin gehst du, Vater, ohne den Sohn? Wohin eilst du, heiliger Bischof ohne Diakon . . .›
⟨Xystus:⟩ ‹Ich lasse dich nicht zurück, mein Sohn, und nicht im Stich. Vielmehr stehen dir größere Wettkämpfe bevor. Wir erhalten als Greise den Gang eines leichteren Kampfes; auf dich als jungen Mann wartet ein glorreicherer Triumph über den Tyrannen. Bald kommst du; höre zu weinen auf; nach drei Tagen wirst du mir folgen . . .›»

Ambrosius erinnert an dieser Stelle daran, daß es Szenenapplaus gab, wenn im Theater Pylades sich für Orest ausgab, Orest darauf beharrte, daß er Orest sei, «jener, damit er für Orest getötet würde, Orest, damit er nicht zulasse, daß Pylades an seiner Stelle getötet würde»[116]. Dies ist ein Beleg dafür, daß der dramatische Gehalt der römischen Passio unmittelbar verstanden wurde.

Die Passionen waren keine Libretti für szenische Aufführungen, aber latent steckte in ihnen die Inszenierung. Viele der Passiones sind so weitgehend dialogisiert, daß es eigentlich nur mehr einiger Retuschen bedurfte, um eine Tragödie oder vielmehr eine Komödie herzustellen. Die Bedeutung Hrotsvits von Gandersheim als dramatischer Schriftstellerin besteht zum Teil darin, daß sie diese Möglichkeit erkannt und als erste Passionen ganz in den dialogischen Stil umgesetzt hat[117]. Dann ist das geistliche Barocktheater auf diesem Weg weitergeschritten.

---

[115] Mombritius t. 2, 1910, p. 649 sq.
[116] *In fabulis ferunt, tragicis excitatos theatri magnos esse plausus, cum se Pylades Orestem diceret, Orestes, ut erat, Orestem se asseveraret: ille ut pro Oreste necaretur, Orestes ne Pyladem pro se pateretur necari*, Ambrosius, De officiis ministrorum I 41, *Migne PL* 16, 1845, col. 85. Die Szene stammt aus dem verlorenen Orestes des Pacuvius. Ambrosius bezieht sich freilich auf keine Pacuviusaufführung, sondern auf Ciceros Laelius (De amicitia) 7, 24. Cicero wiederum erzählt vom Beifall des Publikums für den szenischen Einfall, mit dem Pacuvius sein Vorbild Euripides variierte.
[117] W. B., «Passio und Theater. Zur dramatischen Struktur einiger Vorlagen Hrotsvits von Gandersheim», in *Theatre in the Middle Ages*, Löwen 1985, p. 1-11.

Die Spätantike blieb bei der rhetorischen «Aufführung» der Passio stehen. Das Martyrium der heiligen Agnes stellt sich als eine öffentliche Rede am Heiligenfest vor: Psalmen, Lesungen, Armenspeisungen für die einen, «geschichtliche Erinnerung» *(memoria)* für die anderen! Mit einem Bild des Agnesfestes am 21. Januar beginnt die *Passio S. Agnetis*[118]:

Servus Christi Ambrosius virginibus sacris.
Diem festum sanctissimae virginis celebremus. Hinc psalmi resonent, inde concrepent lectiones. Hinc populorum turbae laetentur, inde subleventur pauperes Christi. Omnes ergo gratulemur in domino et ad aedificationem virginum, qualiter passa sit Agnes beatissima, ad memoriam revocemus. Tertiodecimo aetatis suae anno mortem perdidit et vitam invenit, quia solum dilexit vitae auctorem. Infantia computabatur in annis, sed erat senectus mentis immensa; corpore quidem iuvencula, sed animo cana; pulchra facie, sed pulchrior fide.

«Ambrosius, Christi Knecht, den heiligen Jungfrauen.
Laßt uns den Festtag der heiligsten Jungfrau feiern. Von hier mögen tönen Psalmen, von dort Lesungen. Hier freuen sich die Volksmassen, dort werden die Armen Christi aufgerichtet. Laßt uns einander beglückwünschen und in Erinnerung rufen, wie die seligste Agnes gelitten hat. Im dreizehnten Lebensjahr hat sie den Tod verloren und das Leben gefunden, weil sie nur den Urheber des Lebens liebte. Kindheit wurde in ihren Jahren gemessen, aber es war unermeßliches Greisenalter in ihrem Sinn, im Leib war sie ein junges Mädchen, im Geist eine weißhaarige Frau, schön war sie in ihrem Angesicht, aber schöner in ihrem Glauben.»

Die *Passio S. Agnetis* ist nicht von Ambrosius verfaßt, aber wohl zu seiner Zeit entstanden. Hieronymus zitiert sie (*epist.* 130 Ad Demetriadem); Prudentius widmete Agnes das letzte Gedicht seines *Peristephanon*; schon im V. Jahrhundert gibt es eine syrische Übersetzung der Passio[119]. Unser Pseudo-Ambrosius zieht gleich die stärksten rhetorischen Register. Auf eine Serie von Parallelismen im ersten Satz folgen die Kontraste im dritten. Am Anfang steht die paradoxe Umkehrung der Redensart vom «Leben verlieren»: Agnes hat den «Tod verloren». Der Leser oder Hörer wird von einer verblüffenden Formulierung zur anderen geführt – das Kind hatte ein «unermeßliches Greisenalter» und den «Geist einer weißhaarigen Frau»[120] – bis alles einmündet in den «ethischen Komparativ», den das Mittelalter dann unzählige Male imitiert und variiert hat: *pulchra facie, sed pulchrior fide.*

---

[118] Passio S. Agnetis, *Acta SS* Ian. t. 2, 1643, p. 351-354.
[119] cf. Delehaye, *Les passions des martyrs*, ²1966, p. 244.
[120] Über «Greisin und Mädchen» als Topos und «archaisches Urbild des kollektiven Unbewußten» Curtius, *Europäische Literatur und lateinisches Mittelalter* ²1954, p. 112-115.

Trotz dieses hochrhetorischen Beginns, in dem die Palette der Kontraste ausgereizt wird, ist das Werk keine Lobrede im schulmäßigen Sinn, kein Panegyricus. Der Autor erzählt mehr, als er schildert, tritt hinter dem Stoff zurück, fällt aus dem Stil und der Pose des Rhetors auch dort, wo er sich nochmals selbst zeigt[121]. Sein Text ist auch keine Heiligenpredigt, kein Sermo, der die Kenntnis des Stoffs voraussetzt und in irgendeiner Weise zu vertiefen sucht. Es handelt sich vielmehr um einen der Laurentius- und Sebastianspassion verwandten erzählenden Text mit den für die römischen Passionen chrakteristischen *dramatischen* Akzenten. Es ist die Geschichte eines schönen Mädchens, in das sich der Sohn des Präfekten verliebt. Agnes sagt, sie habe schon einen Liebhaber, und schildert alle Kostbarkeiten, die sie von ihm erhalten hat. Einer der «Parasiten» des Präfekten löst das Rätsel: Agnes ist eine Christin, ihr Liebhaber ist Christus. Der Präfekt steckt das Mädchen ins Lupanar. Aber «die göttliche Gnade gewährt ihren Haaren eine solche Dichte, daß sie durch ihre Flechten besser bedeckt schien als durch Kleider», und Glanz geht von ihr aus. Der Sohn des Präfekten, der nun glaubt, ein leichtes Spiel zu haben, stirbt im Freudenhaus. Alles läuft zum Theater zusammen – der Autor stellt das Lupanar als Bestandteil des Theaters vor, und Agnes erweckt den Sohn des Präfekten wieder zum Leben. Trotzdem wird ihr der Prozeß als Hexe gemacht: *Tolle magam, tolle maleficam* «Hinweg mit der Zauberin, hinweg mit der Hexe!» ruft das Volk; der Präfekt wagt kein Wort der Verteidigung für das Mädchen und geht fort. In jedem Martyrium wiederholt sich die Passion Jesu.

Die Agnespassion hat ein Nachspiel: Die Heiden stellen den Christen auch am Grabe der Martyrin noch nach. Agnes' Ziehschwester Emerentiana wird dort gesteinigt. Nachts gehen die Eltern der heiligen Agnes hinaus und begraben Emerentiana[122]:

«Als die Eltern der seligen Agnes in ständigen Nachtwachen an ihrem Grab wachten, sahen sie mitten im Schweigen der Nacht ein Heer von Jungfrauen, die alle in goldgewirkte Gewänder gekleidet waren und in einem gewaltigen Licht vorübergingen. Unter ihnen sahen sie die seligste Agnes in einem ähnlichen Kleid strahlen und zu ihrer Rechten ein Lamm stehen, das weißer war als Schnee. Als das ihre Eltern und die bei ihnen waren, sahen, faßte sie großes Staunen. Aber die selige Agnes bat die heiligen

[121] Passio S. Agnetis c. 17: *Haec ego Ambrosius servus Christi, dum in voluminibus abditis invenissem scripta, non sum passus infructuoso silentio tegi. Ad honorem igitur tantae martyris, sicut gesta eius agnovi conscripsi et in aedificationem vestram, o virgines Christi, textum passionis eius credidi destinandum ... Acta SS* Ian. t. 2, p. 353 sq. Hier gibt der Ps.-Ambrosius den Anschein, als überarbeite er einen älteren Text. In der Form ist dies die typische Schlußbemerkung eines Schreibers oder Autors, nicht die Peroratio eines Rhetors.

[122] Passio S. Agnetis c. 14, *Acta SS* Ian. t. 2, p. 353.

Jungfrauen, etwas zu verharren, blieb stehen und sagte zu ihren Eltern: ‹Seht zu, daß ihr mich nicht wie eine Tote betrauert, sondern freut euch mit mir und beglückwünscht mich, weil ich mit diesen allen lichtvolle Sitze empfangen habe und jenem im Himmel verbunden bin, den ich auf Erden mit ganzer Kraft meines Geistes geliebt habe.› Und als sie das gesagt hatte, ging sie vorüber.»

Die Erscheinung ist für den modernen Wissenschaftler ein ozioso accessorio[123]; für das VI. Jahrhundert scheint sie das eigentliche Fascinosum der Passio auszumachen. Wir können das an dem riesigen Mosaik in S. Apollinare Nuovo in Ravenna ablesen, wo in einer gewaltigen Prozession über die ganze Länge des Schiffs der Basilika hin jenes «Heer von Jungfrauen» erscheint, fern und hoheitsvoll in den goldgewirkten Gewändern der Gestalten. Sie sind namenlos, nur Agnes gibt sich durch das Lämmchen zu ihren Füßen zu erkennen. Die Passio ist in ihrem innerlichsten Bild stehengeblieben und zeigt sich den Augen als ein ganz geläuterter Verweis auf Himmelsherrlichkeit, als Weg des Menschen zur Herrlichkeit durch Jungfräulichkeit und Reinheit. Nach allen romanhaften Geschichten wird Agnes wieder das, was sie im Kern und am Anfang war, ein Name und ein Symbol, ‹ἁγνή› «die Reine».

Auch der Laurentius im Ravennater Grabmal der Galla Placidia, dargestellt als Diakon neben dem Schrank der Evangelien, ist schon dem Spektakel seiner Passio entrückt. Sein Flammenrost ist auf dem Weg zum Attribut, das immer abstrakter wird, bis hin zum Grundriß des Escorial, den Philipp II. in Form eines Rostes anlegen ließ, um Laurentius zu feiern, dessen Festtag Schlachtentag wurde (10. August 955 : Lechfeld; 10. August 1557 : St. Quentin). Sebastian wurde wieder der σεβαστός *augustus* der «Erhabene»; man vergaß den mit Keulen zermarterten Leib aus der Cloaca maxima zugunsten des schönen Jünglings der kaiserlichen Leibgarde. So fällt das epochentypisch Theatralische ab, gerät in Vergessenheit, und es steigt das Bild des Heros auf. Man kann, wenn man will, die heidnischen Götter in manchen der neuen christlichen Heroen wiederfinden – oder die archetypischen Kräfte: Reinheit, Geduld, Tapferkeit, Gottvertrauen, die in atemberaubender Metamorphose als Mythos, Geschichte, Bild und Symbol den Menschen in der abendländischen Geschichte begleiten.

[123] P. Franchi de'Cavalieri, *S. Agnese nella tradizione e nella leggenda* (Römische Quartalschrift suppl. 10), Rom 1899, p. 58. Nach Franchi handelt es sich bei der Geschichte der Ziehschwester der heiligen Agnes um einen Nachtrag des VI. oder früheren VII. Jahrhunderts. Das oben zitierte c. 24 wäre ein Reflex des ravennatischen Mosaiks und nicht umgekehrt.

6. QUO VADIS?

Der Apostelroman

Wir stehen während der Spätantike in einer biographischen Bewegung von enormer Breite. Nicht gesättigt von Martyrerpassionen, Confessorenviten, Kaiser- und Schriftstellerbiographien sucht der Zeitgeist auch die biographische Verlängerung der biblischen Gestalten, vor allem der Apostel. Früh im Mittelalter sind diese Apostelbiographien schon gesammelt worden und haben ein verbreitetes Buch *Passiones apostolorum* gebildet. In der Neuzeit sind sie freilich in die Hände der wissenschaftlichen Theologie gefallen, die sie als «Apokryphen» ebenso gründlich geschunden, zersägt, zerhackt und geköpft hat, wie diese Texte es den Verfolgern der Apostel zuschreiben. Aber in vielen gemalten und skulpierten Apostelzyklen morgen- und abendländischer Kirchen sind die Apostel mit ihren Attributen (als Verweis auf ihre *Passiones*) präsent: als Bilder aus einem verschollenen Buch.

Im XVI. Jahrhundert waren noch zwei gedruckte Ausgaben der Passiones apostolorum verbreitet: eine herausgegeben von Friedrich NAUSEA (GRAU) unter dem Titel *Anonymi Philalethi Eusebiani in vitas, miracula passionesque apostolorum rhapsodiae*, Köln 1531 (weitere Auflagen Paris 1566, Köln 1576), die andere von Wolfgang LAZIUS, *Abdias: Historia apostolica (Historia certaminis apostolici)*, Basel 1551 (Paris ^{2}1560). Diese kleinen den *Leser* ansprechenden Bände im Romanformat ersetzte J. A. FABRICIUS, *Codex Apocryphus Novi Testamenti*, Hamburg 1703: p. 402-742: «Abdiae Babylonii Historia Certaminis Apostolici». Das war die letzte Publikation, in der man das Buch in seiner lateinischen Gestalt als Einheit kennenlernen konnte. Die dann folgende theologische Apokryphenforschung war an den lateinischen Texten wenig, am Buchtyp *Passiones apostolorum* gar nicht interessiert. R. A. LIPSIUS-M. BONNET, *Acta apostolorum apocrypha*, Leipzig 1891-1903, bringen vorwiegend griechische Texte. 1983 erschien im CC als t. 1-2 einer «Series Apocryphorum» *Acta Iohannis* edd. E. JUNOD-J.-D. KAESTLI. Über die handschriftliche Überlieferung der *Passiones apostolorum* orientiert PHILIPPART, *Les légendiers*, 1977, p. 87-93. Schwer zu durchdringen ist das immer noch grundlegende Werk von R. A. LIPSIUS, *Die apokryphen Apostelgeschichten und Apostellegenden*, t. 1-2 und Ergänzungsheft, Braunschweig 1883-1890. Vom theologischen Standpunkt aus orientierten über diese «Sensationsliteratur» E. HENNECKE-W. SCHNEEMELCHER, *Die neutestamentlichen Apokryphen* t. 2: Apostolisches, Apokalypsen und Verwandtes, Tübingen ^{4}1971. Zusammenfassend E. PLÜMACHER, Art. Apokryphe Apostelakten, *Pauly-Wissowa RE* suppl. 15, 1978, col. 11-70.

In der biblischen Apostelgeschichte besaß man eigentlich schon eine Doppelbiographie der Apostelfürsten Petrus und Paulus. Aber das dort Berichtete genügte der Spätantike nicht. Zusätzliche Erzählungen rankten sich um den bekannten Text und erweiterten ihn zum Apostelroman, der Sinn und Unsinn, mit dem kanonischen Text durchaus zu Vereinbarendes und häretische Tendenz,

Wahrscheinliches und Phantastisches vereinigt. Die schönste und heute noch recht bekannte Partie aus dieser Literatur ist wohl die Quo Vadis-Szene, die die Flucht des Apostels Petrus aus Rom ausgestaltete[124]:

Ut autem portam civitatis voluit egredi, vidit sibi Christum occurrere. Et adorans eum ait: «Domine, quo vadis?» Respondit ei Christus: «Romam venio iterum crucifigi.» Et ait ad eum Petrus: «Domine, iterum crucifigeris?» Et dixit ad eum dominus: «Etiam, iterum crucifigar.» Petrus autem dixit: «Domine, revertar et sequar te.»

«Wie er aus dem Stadttor herausschreiten wollte, sah er, wie Christus ihm entgegenkam. Und er fiel vor ihm nieder und sagte: ‹Herr, wohin gehst du?› Christus antwortete ihm: ‹Ich komme nach Rom, um mich abermals kreuzigen zu lassen.› Und Petrus sagte zu ihm: ‹Herr, abermals willst du dich kreuzigen lassen?› Und der Herr sprach zu ihm: ‹Ja, abermals werde ich gekreuzigt.› Petrus aber sagte: ‹Herr, ich kehre um und folge dir nach.›»

Der Autor des Textes hat sich der Welt der lateinischen Bibel angepaßt. Er schreibt perfekt den (freilich nicht schwer zu erlernenden) «lateinischen Bibelstil». Die Sätze – alle kurz und überschaubar – sind wie an einer Schnur aufgezogen. Drei der zehn Sätzchen beginnen mit *Et*. Die Personen begegnen einander unmittelbar, in direkter Rede. Der Erzähler schildert nichts, sagt nur das Nötigste und gibt den Dialog wieder. Dieser kreist mit größter Eindringlichkeit um das Wort, das Jesus vor dem Stadttor zu Petrus sagt; es wird gedreht und gewendet: *crucifigi, crucifigeris? crucifigar* und wendet schließlich den Sinn des Petrus, der sein Jüngerschicksal akzeptiert, das kein besseres als das des Meisters sein kann.

Unser Autor hat aber nicht nur den biblischen Erzählstil, sondern auch die überlieferte Charakteristik der Petrusfigur ganz in sich aufgenommen und überzeugend «fortgeschrieben»: Der träge Petrus, schwankend im Glauben, der aufs erste nicht ganz versteht, aber wenn er endlich verstanden hat, bis ins Mark erschüttert umkehrt und felsenfest geworden ist! Dreimal verleugnete Petrus seinen Meister, bis er zum Glauben an den leidenden Messias zurückfand, dreimal mußte Jesus fragen «Petrus, liebst du mich», dreimal mußte das Wort *crucifigi* vor dem Stadttor fallen, bis Petrus umkehrte, um sich kreuzigen zu lassen.

Die Passionstheologie, die in dieser Passage steckt, darf man als richtig und biblisch ansehen. Wenn Jesus sagt, er müsse nun nach Rom kommen, um nochmals gekreuzigt zu werden, weil Petrus vor der ihm bestimmten Kreuzigung flieht, so heißt das, daß dem Jünger ein Maß von Leiden zugemessen ist, das

[124] «Martyrium B. Petri apostoli a Lino episcopo conscriptum» c. 6, ed. R. A. LIPSIUS, *Acta apostolorum apocrypha* t. 1, Leipzig 1891, p. 7. Denselben Text hat die neuere Ausgabe von A. H. SALONIUS, *Martyrium B. Petri apostoli a Lino episcopo conscriptum* (Abh. Helsinki), 1926, p. 29.

erfüllt werden muß; wenn nicht durch den Jünger, dann durch den Meister. Es ist auch nach dem Sühnetod Jesu Leiden übriggeblieben, das erduldet werden muß, damit, wie Paulus sagt, das ausgefüllt wird, «was an den Drangsalen Christi noch fehlt» (Col 1, 24). Wir dürfen also die *Quo vadis*-Szene der Petrusapokryphe als ein durchaus geglücktes Stück von Petrusbiographie ansehen, wie das auch die ältere Kirchengeschichtsschreibung getan hat[125].

Das meiste übrige aus den Petrusapokryphen kann man nicht so günstig beurteilen. Dasselbe «Martyrium B. Petri apostoli a Lino episcopo conscriptum», aus dem wir *Quo vadis* zitierten, beginnt mit einigen Kapiteln gnostisch-manichäischer Tendenz. Danach wäre ein Hauptinhalt der Petruspredigt die Propaganda fleischlicher Enthaltsamkeit gewesen. «So geschah es, daß durch die Reden des seligen Petrus eine große Liebe zur Keuschheit bei vielen Frauen verschiedenen Alters und Ranges, beziehungsweise Adels, entbrannte, so daß es auch sehr viele Ehefrauen der Römer liebten, ihre Herzen und Leiber von der Vermischung des Beilagers ihrer Männer rein zu halten, soweit es an ihnen lag[126].» Als sich die vier Konkubinen eines römischen Präfekten und die Ehefrau eines Freundes Neros zurückziehen, kommt es zu Racheakten der enttäuschten Männer am fatalen Gottesmann.

Andere Fassungen der Petrusakten sind frei von dieser Tendenz; sie entschädigen mit einem anderen Romanmotiv und erzählen vom Kampf der Apostel Petrus und Paulus mit dem Zauberer Simon. Petrus und Paulus treten als christliche Dioskuren vor Nero auf; ihr Widersacher ist Simon Magus[127]. Der römische Kaiser, eher dem Zauberer zugetan, ergötzt sich am Streit der verfeindeten Juden. Es kommt zum sensationellen Versuch des Simon Magus, vom Marsfeld (in einer anderen Fassung: vom Capitol)[128] in den Himmel aufzufahren. Nero läßt einen Turm errichten, und Simon beginnt von ihm tatsächlich «mit ausgebreiteten Händen lorbeergekrönt zu fliegen. Als das Nero sah, sprach er so zu Petrus: ‹Ein wahrhaftiger Mensch ist dieser Simon; du aber und Paulus, ihr seid Lügner.› Zu ihm sagte Petrus: ‹Gleich wirst du wissen, daß wir die wahren Jünger Christi sind, dieser aber nicht Christus ist, sondern ein Zauberer

[125] z. B. H. Spondanus, *Annales ecclesiastici ex XII tomis Caesaris Baronii ... in epitomen redacti* t. 1, Lyon 1686, p. 153: Annus Christi 69, Petri 25, Neronis Imp. 13. In barocken Petruszyklen ist die Szene noch mit einer Selbstverständlichkeit aufgenommen (zum Beispiel in St. Peter im Schwarzwald mit einer auf Spondanus verweisenden Beischrift), die nach H. Sienkiewiczs Roman Quo vadis (1895) nicht mehr denkbar ist.

[126] c. 1, ed. Lipsius, *Acta apostolorum apocrypha* t. 1, p. 2; ed. Salonius, p. 24.

[127] Actus Petri cum Simone, ed. Lipsius, *Acta apostolorum* t. 1, p. 45-103.

[128] Passio apostolorum Petri et Pauli, c. 10, *ib.*, p. 230.

und Übeltäter.› Nero sagte: ‹Immer noch beharrt ihr? Siehe, ihr seht ihn den Himmel durchdringen.› Da schaute Petrus Paulus an und sagte: ‹Paulus, erhebe dein Haupt und schau.› Als Paulus das Haupt erhob, die Augen voller Tränen und Simon fliegen sah, sprach er so: ‹Petrus, was hörst du auf? Vollende, was du begonnen hast! Schon nämlich ruft uns unser Herr Jesu Christus.› Und Nero, der sie hörte, lächelte ...[129]» Schließlich beschwört Petrus den Satan, Simon nicht weiter zu tragen. Der Zauberer fällt und stürzt zu Tode.

Diese Beispiele aus der Petrusbiographie markieren etwa die Extreme der *Passiones apostolorum*. Einerseits wird an einer biographischen oder theologischen Erweiterung und Durchdringung des Überlieferten gearbeitet. Hier könnte man neben der *Quo vadis*-Szene aus den Petrusakten auch das Martyrium des Andreas nennen, das ein frühes Zeugnis emphatischer Kreuzesmystik ist[130]:

Cumque pervenisset ad locum, ubi crux parata erat, videns eam a longe exclamavit voce magna dicens: «Salve crux, quae in corpore Christi dedicata es et ex membrorum eius margaritis ornata ... Securus ergo et gaudens venio ad te, ita ut et tu exultans suscipias me discipulum eius, qui pependit in te, quia amator tuus semper fui et desideravi amplecti te. O bona crux, quae decorem et pulchritudinem de membris domini suscepisti, diu desiderata, sollicite amata, sine intermissione quaesita et aliquando iam concupiscenti animo praeparata, accipe me ab hominibus et redde me magistro meo, ut per te me recipiat, qui per te redemit me.

«Als er an den Ort kam, wo das Kreuz bereit stand, rief er laut, da er es von weitem sah: ‹Gegrüßet seist du, Kreuz, das du am Leib Christi geweiht und von seinen Gliedern wie mit Perlen geschmückt wurdest ... Furchtlos, ja freudig komme ich zu dir, daß du jubelnd mich als Schüler dessen empfangest, der an dir hing, denn dein Liebhaber war ich immer und begehrte, dich zu umarmen. O gutes Kreuz, das du Zierde und Schönheit von den Gliedern des Herrn empfingst, lang ersehnt, ängstlich geliebt, ohne Unterlaß gesucht und endlich der begehrenden Seele bereitet, nimm mich an von den Menschen und gib mich meinem Meister zurück, daß mich durch dich empfange, der mich durch dich erlöste.»

Der Apostel erblickt in dem Marterinstrument nur mehr das Siegeszeichen der Crux gemmata *(membrorum ... margaritis ornata)*. Wie eine Braut ersehnt er dieses Kreuz. Die Kreuzeshymnen des Venantius Fortunatus haben diese innige Kreuzverehrung aufgenommen und weitergeführt. Das verbreitete Andreasoffizium aus dem IX. oder frühen X. Jahrhundert hob aus der *Passio S. Andreae* mit gutem Gespür die kreuzesmystischen Stellen aus, formte sie zu musikalischen Antiphonen und Responsorien um[131] und verdichtete den Text, der

[129] Passio SS. apostolorum Petri et Pauli c. 54-55, *ib.*, p. 165 und 167.

[130] Passio S. Andreae apostoli c. 10, ed. Bonnet, *Acta apostolorum* t. 2/1, p. 24 sq.

[131] Historia S. Andreae, ed. W. B., «Sanktgallische Offiziendichtung aus ottonischer

in die Kreuzverehrung des X. Jahrhunderts paßte, zu einem liturgisch-musikalischen Kunstwerk.

Andererseits öffnet sich die Apostelpassio weit für alle Motive unterhaltender Literatur. Der Zauberer aus den Peter- und Paul-Akten ist noch nicht das Phantastischste. Da gibt es Wundertaten des Apostels Matthäus in Persien[132] und des Bartholomäus im fernen Indien[133] und, als Gipfel apostolischer Weltmission, die Geschichte von «Andreas und Matthias bei den Kannibalen» *Acta Andreae et Matthiae apud anthropophagos*[134]! Vieles aus den römischen Passionen Bekannte ist hier vorgebildet, bühnenartige Auftritte, spektakuläre Erscheinungen, Heilungen, Bekehrungen, Volksbewegung, Massenstimmung, große Reden und ausgesuchte Grausamkeiten; nur sind die *Passiones apostolorum* älter, weiter offen für romanhafte Erzählmotive.

Der Zusammenhang der Apostelpassionen mit der antiken Romanliteratur[135] erstreckt sich allerdings in der Regel nicht auf den wesentlichsten Bestandteil des antiken Romans, die Liebesgeschichte. Das war einer der Gründe für Reitzenstein, nach neuen Begriffen zu suchen. Nicht zufrieden mit der in seinem Titel *Hellenistische Wundererzählungen* formulierten Gattungsbezeichnung bastelte er aus griechischen Spurenelementen die «Aretalogie»[136], die ihm als große Literaturgattung erschien, innerhalb derer «der Typus der Propheten- und Missionsnovelle, dem wir im Jonasbuch [der Bibel] zum ersten Male voll ausgebildet begegnen[137]», nur einen Teil ausmachen soll. Der Begriff hat sich weitgehend durchgesetzt und ist geeignet, die internationale und interreligiöse Verflechtung der *Passiones apostolorum* schlagwortartig zu verdeutlichen.

Mit dem Apostelroman kommt ein stark orientalisch geprägtes Element in die christlich-lateinische Literatur. Nur ein Teil der Texte ist originallateinisch.

Zeit», in *Lateinische Dichtungen des X. und XI. Jahrhunderts* (Festgabe Walther Bulst), Heidelberg 1981, p. 16-21. Das Offizium wurde durch die sanktgallische Hausgeschichtsschreibung dem Mönch Ekkehart I. († 973) von St. Gallen zugeschrieben.

[132] Passio S. Mathei («Martyrium Matthaei»), ed. Bonnet, *Acta apostolorum* t. 2/1, p. 217-262.

[133] Passio S. Bartholomei, *ib.*, p. 128-150.

[134] F. Blatt, *Die lateinischen Bearbeitungen der Acta Andreae et Matthiae apud anthropophagos*, Gießen 1930.

[135] E. v. Dobschütz, «Der Roman in der altchristlichen Literatur», *Deutsche Rundschau* 111 (Jahrgang 28) fasc. 7, April 1902, p. 87-106. M. Blumenthal, *Formen und Motive in den apokryphen Apostelgeschichten*, (TU 48/1) 1933.

[136] Im lateinischen Vokabular der Antike gibt es nur (selten) *aretalogus* «der Tugendschwätzer» (Georges).

[137] R. Reitzenstein, *Hellenistische Wundererzählungen*, Leipzig 1906, p. 35.

Viele der lateinischen Texte sind nach griechischer Vorlage geschrieben[138] oder aus dem Griechischen übersetzt. Der ganze spätantike christliche Erdkreis hat an den Apostelakten geschrieben, Lateiner, Griechen, Syrer, Kopten . . .

Das Alter dieser Texte ist erstaunlich hoch. Die ältesten Autoren der *Passiones apostolorum* sind zeitlich nicht weit von den jüngsten des Neuen Testaments entfernt[139]:

Acta Iohannis, Acta Petri	~ 160-180 n. Chr.
Acta Pauli	~ 180
Acta Thomae	~ 210-230
Acta Andreae	nach 220

Man hat in den Apostelakten das Neue Testament «fortgeschrieben». Für die Stilisten bedeutete das eine Versuchung, die Bibel in ihrer Art einfach zu verlängern, für die theologischen Neuerer die, ihre Lehre einfließen zu lassen. Petrus soll gegen die Ehe gepredigt haben, der Apostel Bartholomäus soll gelehrt haben, daß Maria die erste Jungfrau überhaupt auf Erden war und deshalb zur Gottesmutter wurde usw. Diese versteckte Dosis Heterodoxie in dieser und jener Apostelpassion hat die ganze Gattung in Verruf gebracht. So ist der ursprünglich viel gelesene internationale Apostelroman im Westen immer kritischer betrachtet worden. Die Tatsache, daß es die lateinischen *Passiones apostolorum*, so wie sie Spätantike und Mittelalter gelesen haben, seit dem XVII. Jahrhundert als für sich gedrucktes Buch nicht mehr gibt, ist eine Konsequenz des abendländischen Mißtrauens und der Ablehnung des Apostelromans durch die «wissenschaftlich» gewordene Theologie.

Der romanhafte Typ der Biographie ist nicht auf die Apostel beschränkt geblieben. Es gibt novellistische und romanhafte Erzählungen vom Leben Mariens und der Kindheit Jesu *(Liber de ortu B. Mariae virginis et infantia salvatoris)*[140], vom Marientod *(Transitus Mariae)*[141], eine Isaiaspassion *(Visio Isaiae, Ascensio Isaiae)*[142], ja sogar eine *Vita Adae et Evae*[143].

---

[138] Passio S. Thomae apostoli und De miraculis B. Thomae apostoli haben gegenüber ihrer griechischen Vorlage «höchstens den Charakter einer raffenden Nacherzählung», Kl. Zelzer, *Die alten lateinischen Thomasakten*, (TU 122) 1977, p. XII.

[139] nach Blumenthal, *Formen und Motive in den apokryphen Apostelgeschichten*, p. 4.

[140] Liber de ortu B. Mariae virginis et infantia salvatoris, a beato Matthaeo evangelista hebraice scriptus et a beato Ieronimo presbytero in latinum translatus («Ps.-Matthaeus»), ed. C. v. Tischendorf, *Evangelia apocrypha*, Leipzig [2]1876, p. 51-111.

[141] ed. M. Haibach-Reinisch, *Ein neuer ‹Transitus Mariae› des Pseudo-Melito*, Rom 1962.

[142] J. C. L. Gieseler, «Vetus translatio latina Visionis Jesaiae», in *Academiae Georgiae Augustae . . . Sacra Pentecostalia*, [Universitätsprogramm] Göttingen 1832, p.

Auch Heilige der frühen Kirche sind im Strom dieser Literatur verwandelt worden. Ausgerechnet Cyprian von Karthago, dem ersten Bischof des Westens, über dessen Martyrium ausführliche und zuverlässige Nachricht existiert, ist es widerfahren, Held eines Zaubererromans zu werden. Schon in einer Predigt Gregors von Nazianz zum Festtag Cyprians im Jahr 379 ist das Andenken an den Martyrer von Karthago mit der Geschichte der Bekehrung des Zauberers (in Antiochien, dem Hauptsitz der Zauberei) kontaminiert[144]; um die Mitte des V. Jahrhunderts steht der dreiteilige Roman in so hohem Ansehen, daß ihn die Kaiserin Eudokia metrisch bearbeitet hat. Man nimmt an, daß die griechische Fassung das Original, die lateinische die Übersetzung davon ist. Daneben gibt es orientalische Versionen. Die erwähnten drei Teile der «Acta SS. Cypriani et Iustinae»[145] sind

Conversio S. Iustinae et S. Cypriani
Confessio seu Paenitentia S. Cypriani
Passio SS. Cypriani et Iustinae.

Die lateinische Fassung ist seit dem IX. Jahrhundert überliefert. Sie ist mit der ebenfalls aus dem Griechischen übersetzten *Paenitentia Theophili* eine Quelle der Faustsage geworden.

7. LITERARISCHE FELDER
«Formgeschichte»

> «Wohin man blickt, die literarischen Formen des römischen Schrifttums sind dieselben wie bei den Griechen und doch nicht dieselben», BICKEL, *Geschichte der römischen Literatur*, ²1961, p. 72.

Von einer alle Formen und Epochen umfassenden Literaturgeschichte der Passio sind wir noch weit entfernt. Der Bollandist Hippolyte Delehaye hat zwei Versuche unternommen, die Masse der Texte systematisch zu ordnen. Das erste

10-18. A. DILLMANN, *Ascensio Isaiae. Aethiopice et latine*, Leipzig 1877. E. KAUTZSCH, *Die Apokryphen und Pseudepigraphen des Alten Testaments* t. 2, Tübingen 1900, p. 119 sqq.

[143] ed. Wilh. MEYER, *Vita Adae et Evae*, München 1879 (Abdruck aus Abh. München 14, Abt. 3); ed. J. H. MOZLEY, «The ‹Vita Adae›», *Journal of Theological Studies* 30, 1929, p. 121-149, hier p. 128-148.

[144] L. KRESTAN-A. HERMANN, Art. Cyprianus II (Magier), *RAC* t. 3, 1957, col. 467-477.

[145] edd. E. MARTÈNE-U. DURAND, *Thesaurus novus anecdotorum* t. 3, Paris 1717, col.

Schema findet sich in seinem 1905 erschienenen Buch *Les légendes hagiographiques:*

1. «procès-verbaux officiels»: Protokolle
2. «relations de témoins oculaires»: Augenzeugenberichte
3. «Actes dont la source principale est un document écrit«: Akten auf schriftlicher Grundlage
4. «romans historiques»: historische Romane
5. «romans d'imagination»: Phantasieromane
6. «faux proprement dits»: Fälschungen

Das ist ein Programm für kritische Quellentuntersuchungen. Die Plazierung hängt vom Ergebnis der kritischen Durchleuchtung des Textes (und Erleuchtung des Kritikers) ab. Ein Text wie die alte *Passio S. Afrae* wäre – je nach dem Kritiker, dem man folgt – in die Kategorie 1, 2, 3 oder 6 einzustufen. Das ist schwerlich für eine literaturgeschichtliche Ordnung geeignet[146]. Das zweite System Delehayes findet sich in dem 1921 zuerst erschienenen Buch *Les passions de martyrs et les genres littéraires.* Hier erscheinen zum Teil bekannte literarische Begriffe:

1. «Les passions historiques»: historische Passionen
2. «Les panégyriques»: Panegyrici
3. «Les passions épiques»: epische, romanhafte Passionen

«Historische Passionen» sind nach Delehaye gut bezeugte, für den Historiker als Quellen brauchbare Texte. Freilich ist das keine Gattung. Die von Historikern und Theologen als authentisch angesehenen Passionen treten in ganz verschiedenen Formen auf, können also nicht als genre littéraire konstituiert werden. Es war dies der Kern der Polemik des «Philologen» Reitzenstein gegen den «Theologen» Harnack[147]. Wir dürfen nach Abzug alles übers Ziel Hinaus-

1621-1650. In *Acta SS* Sept. t. 7, 1760, p. 217 sqq., ist nur der erste Teil des Romans in der alten lateinischen Fassung gedruckt, die beiden anderen Teile in Neuübersetzungen aus dem Griechischen.

[146] Ähnliche Schemata gebrauchen BARDENHEWER, *Geschichte der altkirchlichen Literatur*, t. 2, 1914, p. 666, und sogar noch MUSURILLO, *The Acts of the Christian Martyrs*, 1972, p. LI-LIII.

[147] «Unter dem Begriff Märtyrerakten faßt man in der Regel ganz verschiedene literarische Erscheinungen zusammen, Gemeindebriefe, kurze flugblattartige Berichte über Verhör und Hinrichtung, kunstvolle Monographien höheren Stils, endlich Predigten und angebliche Rechtsurkunden, betrachtet diese bunte Zusammenstellung als einheitliches literarisches γένος, das dem Christentum eigentümlich sei, und sucht aus dem willkürlich auf das Ganze übertragenen Begriff Urkunde Gesetze dafür zu finden, die dann leider auf keine der einzelnen Arten passen», REITZENSTEIN, «Bemerkungen zur Märtyrerliteratur», *Nachr. Göttingen* 1919, p. 177.

schießenden aus der Debatte doch festhalten: Authentizität konstituiert keine Textgattung; Geschichtlichkeit hat keine Form an sich.

Der Panegyricus in der Passionsliteratur ist für Delehaye ein Ergebnis der Konstantinischen Wende. «Die Redekunst bemächtigte sich eines neuen Themas, des Lobs des Martyrers, und eine neue Literaturgattung entsteht, um den Erfordernissen des Kults Genüge zu tun, der sich einer veränderten Situation anpaßt ... In den Werken der Heiligen Basilius, Ephräm, Gregor von Nazianz, Gregor von Nyssa, Johannes Chrysostomus, Asterius von Amasea können wir, wenn nicht die ersten Panegyrici am Grab der Martyrer, so jedenfalls die studieren, die endgültig die Gesetze eines neuen Zweiges des epideiktischen Genus festlegten[148].» Gewiß ein neuer Zweig des epideiktischen Genus, aber kaum einer der Passio. Im lateinischen Bereich ist die Gattung des Sermo oder Tractatus recht deutlich von dem der Passio geschieden. Man kann die Heiligenpredigt zwar unter den Begriff «Hagiographie» – zu dessen Entwicklung Delehaye viel beigetragen hat – subsumieren; literaturgeschichtlich ist es aber unzweckmäßig, große, in der Überlieferung deutlich voneinander abgesetzte Gattungen in einen Topf zu werfen. Um den wirklichen Einfluß der spätantiken Rhetorik auf die christliche Biographie abzuwägen, muß man darauf achten, daß nur Passiones und Vitae betrachtet werden. Die Umsetzung des Stoffs eines Heiligenlebens in die Predigt ist für die Gattungsgeschichte der Passio nur am Rande von Interesse.

Den dritten Passionstyp nennt Delehaye «Les passions épiques» und skizziert ihn inhaltlich etwa so[149]:

1. Personen: Der Kaiser und sein Edikt – Der Richter und seine Leute – Die Fiktion eines wohlunterrichteten Zeugen
2. Verhöre und Reden: Der Part des Richters – Antworten des Angeklagten – Lehrvorträge – Gebete des Martyrers
3. Hinrichtung
4. Wunder: Schutz des Martyrers, Visionen, himmlische Stimmen etc., Bestrafung der Verfolger.

In dieses Schema passen mit Ausnahme der Passionen in Protokollform und der Apostelpassionen fast alle oben ausführlicher behandelten Texte; auch die von Delehaye natürlich als «passion historique» klassifizierte *Passio SS. Perpetuae et Felicitatis* fügt sich auffallend gut ein. Das Schema reproduziert eben viel zu weitgehend die Typik der Martyrersituation, und zwar *der echten wie der fiktiven*, und ist viel zu inhaltlich bestimmt, als daß es eine wirklich abgrenzbare

[148] Delehaye, *Les passions des martyrs*, ²1966, p. 133 sq.
[149] Delehaye, p. 171 sqq.

Gruppe von Passionen umreißen könnte. Man muß sich stärker auf die formale Seite konzentrieren, um zu einer gewissen Typik zu gelangen.

Einen Fortschritt bringt die Einteilung von Lazzati[150]:

Antiche lettere sui Martiri
Lezioni drammatiche
Lezioni drammatico-narrative
Lezioni narrative

Die erste Gruppe spielt in der lateinischen Literatur kaum eine Rolle. Lateinische Beispiele für die zweite Gruppe sind *Passio SS. Scilitanorum, Passio SS. Carpi, Papyli et Agathonicae*, die «Soldatenmartyrien» des Maximilian und des Marcellus sowie die *Passio S. Crispinae*. Normalerweise geht nach Lazzati die Entwicklung «dal drammatico al narrativo»[151]. Eine Übergangsform stellen Passionen dar, in denen das Verhörprotokoll in eine Erzählung eingebettet ist: *Acta Cypriani* und *Passio SS. Fructuosi, Augurii et Eulogii* gehören für Lazzati in diese Gruppe. Die vorläufige Endform der «Lezioni narrative» ist durch die eng zusammengehörenden karthagischen Passionen von Perpetua und Felicitas, Marianus und Jacobus, Montanus und Lucius markiert; damit mündet die methodisch wegweisende und an Einzelbeobachtungen reiche[152] Entwicklungsskizze Lazzatis in eine für die Passionsliteratur insgesamt nicht weiterführende Sackgasse.

Bevor eine noch stärker differenzierende literaturgeschichtliche Gliederung der lateinischen Martyrerberichte versucht wird, muß festgestellt werden, daß die originalen Gattungsbezeichnungen der lateinischen Martyrerberichte noch eintöniger sind, als das an den Ausgaben abzulesen ist. Fast restlos tragen die lateinischen Martyrerberichte in der handschriftlichen Überlieferung den Titel *passio* – oder näher am Griechischen: *martyrium*. Die lateinische Tradition folgt damit biblischem Vorbild: Die Leidensgeschichte Jesu in den vier Evangelien heißt *passio*, ebenso das vierte Makkabäerbuch, *Passio SS. Machabaeorum*[153], in der das alttestamentliche Vorbild der christlichen Passionsliteratur, das Martyrium Eleazars sowie der sieben Brüder und ihrer Mutter (II Mcc 6-7), in rhetorischer Ausschmückung wiedergegeben ist. Die griechische Tradition zeigt

[150] G. Lazzati, *Gli sviluppi della letteratura sui martiri nei primi quattro secoli*, Turin 1956.
[151] *ib.*, p. 32.
[152] Wichtig ist die Feststellung, daß Kürze nicht unbedingt ein Indiz für Alter ist: Das knappe Verhörprotokoll kann durchaus jünger sein als die breit angelegte Erzählung, Lazzati, p. 79 und 92.
[153] H. Dörrie (ed.), *Passio SS. Machabaeorum, die antike lateinische Übersetzung des IV. Makkabäerbuches*, Göttingen 1938.

sich nicht so undifferenziert wie die lateinische. Neben den vielen μαρτύριον überschriebenen Texten gibt es eine διαθήκη («Testament der vierzig Martyrer»), die πράξεις der Apostel, den durch Anrede und Schluß als Brief charakterisierten Text und die ἀπολογία. Letzteren Titel trägt zum Beispiel das in einem Papyrus des frühen IV. Jahrhunderts zutage getretene Exemplar der «Akten» des Bischofs Phileas von Thmuis[154]. Bezeichnenderweise hat die lateinische Fassung den Charakter des Textes am Schluß entscheidend geändert, indem sie einen Bericht über die letzte Rede und Hinrichtung des Phileas anfügte. So mündet die Apologie ins Historisch-Erzählende und wird zur Passio. Selbst die oben berührte Erzählung vom Verhör des Acacius, der so gewandt replizierte, daß er Kaiser Decius erheiterte und freikam, die Erzählung also von einem Mann, dem das blutige Martyrium erspart blieb, heißt in der handschriftlichen Tradition *Passio S. Acacii martyris*. Dabei wäre im Text der Passio der Gattungsbegriff *altercatio* zu finden[155]! Man wird in Analogie zu anderweitiger Überlieferung dieses Titels[156] erwägen können, ob dieser Text ursprünglich nicht doch «Altercatio Acacii» hieß.

Auch der Titel «Acta» ist rekonstruiert. Man kann sich allerdings auf Pontius von Karthago stützen, der in seiner Cypriansvita den in Protokollform geschriebenen Text als *acta* bezeichnet[157]. In Anlehnung daran ist es zu vertreten, alle in Aktenform geschriebenen Passionen als Acta zu bezeichnen[158]: die der Scilitanischen Martyrer (180), die aus dem Griechischen übersetzten Akten des

[154] MARTIN, *Papyrus Bodmer XX*. Apologie de Philéas, 1964. Lateinischer Text bei F. HALKIN, «L'‹Apologie› du martyr Philéas de Thmuis (Papyrus Bodmer XX) et les actes latins de Philéas et Philoromus», *AB* 81, 1963, p. 5-27. Hieronymus hat den Text mit sicherem Gespür als *disputatio actorum habita adversum iudicem* bezeichnet, De viris illustribus c. 78.

[155] *Lectis itaque omnibus gestis Decius imperator altercationem tam celebrem responsionibus versus in risum est ...* Passio S. Acacii c. 5, KNOPF-KRÜGER-RUHBACH, p. 60.

[156] L. W. DALY-W. SUCHIER, *Altercatio Hadriani Augusti et Epicteti Philosophi*, Urbana/Illinois 1939. DALY erwähnt p. 27 mehrere spätantike Altercationes. Cf. W. SUCHIER, *Das mittellateinische Gespräch Adrian und Epictitus nebst verwandten Texten (Joca Monachorum)*, Tübingen 1955.

[157] *et quid sacerdos dei proconsule interrogante responderit, sunt* *a c t a* *quae referant*, Pontius, Vita Cypriani c. 11. – Die Apostel-«akten» heißen in lateinischer Version meist *passio*, manchmal *sermo* oder *epistula*. Nur der Titel der Actus Petri cum Simone kann sich auf eine handschriftliche Notiz stützen: *Puto quod iste hactus (!) ... apocrifus sit*, ed. LIPSIUS, *Acta apostolorum* t. 1, p. 45.

[158] Die folgenden Beispiele finden sich alle in KNOPF-KRÜGER-RUHBACH, *Ausgewählte Märterakten.*

Carpus, Papylus und der Agathonice (250?), die Akten des Händlers Maximus (um 250), die Bischof Cyprians (258) und die Gruppe der Akten der afrikanischen Militärdienstverweigerer, des Rekruten Maximilian (295), des Hauptmanns Marcellus (298) und des Veteranen Iulius (um 300). Auch das Martyrium des Bischofs Felix von Thibiuca in Nordafrika (303), der sich weigert, seine Bücher herauszugeben, ist eine «Akte». Die Form ist einfach, um nicht zu sagen primitiv; aber sie läßt sich durchaus mit literarischen Vorstellungen füllen. Die Acta des Diakons Euplius (oder Euplus) von Catania in Sizilien sind ein Beispiel dafür, wie die Aktenform erzählerisch weiterentwickelt wird. Der Verfasser hat das Bücherverbot zum Thema des Dialogs gemacht und damit das Motiv des «Buchs als Orakel» verbunden[159]:

> «Als Diokletian das neunte und Maximian das achte Mal Konsul war (304), am 12. August, in Catania, rief der Diakon Euplius, als er vor dem Vorhang des Sitzungszimmers stand: ‹Ich bin ein Christ und will für Christi Namen sterben.› Als das der Konsular Calvisianus hörte, sagte er: ‹Wer da gerufen hat, soll hereinkommen.› Und als er in das Sitzungszimmer des Richters mit den Evangelien in Händen eingetreten war, sagte einer der Freunde des Calvisianus namens Maximin: ‹Es gehört sich nicht, daß er gegen das herrscherliche Gebot solche Schriften hat.› Der Konsular Calvisianus sagte zu Euplius: ‹Woher sind die? Kommen sie aus deinem Haus?› Euplius antwortete: ‹Ich habe kein Haus, das weiß auch mein Herr Jesus Christus.› Der Konsular Calvisianus sagte: ‹Hast du sie hierhergebracht?› Euplius sagte: ‹Selbst habe ich sie hierhergebracht, wie du auch selbst siehst. Sie haben mich mit ihnen angetroffen.› Calvisianus sagte: ‹Lies vor.› Euplius schlug auf und las: ‹Selig sind, die Verfolgung leiden um der Gerechtigkeit willen, denn ihrer ist das Himmelreich.› Und an anderer Stelle: ‹Wer mit mir kommen will, nehme sein Kreuz auf sich und folge mir nach.›»

Auch die oben schon erwähnte Passio des Bischofs Irenäus von Sirmium (304), in der das Motiv der geistlichen Verwandtschaft aus der Passio von Carpus, Papylus und Agathonice umgedreht wird, gehört zu den Texten in Aktenform, in denen sich ein gewisser literarischer Ehrgeiz, das Streben, Neues und Interessantes zu bringen, geltend macht. Die Akten der Brüder Claudius, Asterius, Neon sowie zweier Frauen[160] untermischen den Dialog mit einer grausigen Foltersequenz. Demgegenüber beschränkten sich die Akten der heiligen Crispina aus Thagora (304) auf die Auseinandersetzung zwischen Richter und Opfer. Wir sind wieder im Bereich der afrikanischen Kirche, wo man ein waches Auge auf die Martyrerliteratur hatte und literarische Exzesse nicht duldete[161].

Die Protokoll- oder Aktenform ist die älteste Form lateinischer Martyrerlite-

[159] *ib.*, p. 100.

[160] *ib.*, p. 106 sqq.

[161] *ib.*, p. 109.

ratur. Damit unterscheidet sich die römische Literatur signifikant von der griechischen, in der der Brief die Urform des Martyriumsberichtes ist. Die Briefform spielt in der lateinischen Martyrerliteratur keine bedeutende Rolle.

Die Aktenform ist in bemerkenswerter Vielfalt variiert worden, hat viele Ansätze und Motive der rhetorischen, erzählenden und dramatisierenden Passio geliefert. Sie ist Gemeingut der griechischen und lateinischen Literatur. Ursprung und Umfang sind mit «hellenistischer Kleinliteratur», Verbreitung und Publikum mit «Flugblattliteratur» (Reitzenstein) treffend umschrieben. Sie war erstaunlich lebenskräftig; noch im VII. Jahrhundert ist sie relativ streng gehandhabt worden *(Passio S. Afrae)*.

Die zweite Form lateinischer Martyrerliteratur ist die der *Passio SS. Perpetuae et Felicitatis*. Sie macht zunächst in ihrer Zusammensetzung aus Autobiographie und Zeugenbericht den Eindruck einer singulären, ad hoc gestalteten Form. Und doch kehrt diese Form genau wieder in der nordafrikanischen *Passio SS. Montani et Lucii* vom Jahr 259. Der Grundstock der Passio ist eine Aufzeichnung der Martyrer im Gefängnis, und zwar eine Gemeinschaftsarbeit, wenn man das Zeugnis der Vita selbst ernst nimmt. An der Nahtstelle zwischen Autobiographie und Bericht steht die redaktionelle Bemerkung[162]:

«Das hatten alle gemeinsam aus dem Kerker geschrieben. Aber da es notwendig war, jede Tat der seligen Martyrer vollständig zu berichten, – denn sie selbst hatten aus Bescheidenheit nicht alles von sich erzählt, und Flavianus hatte uns auch persönlich die Aufgabe übertragen, daß wir ergänzen sollten, was ihrem Schreiben noch fehlte – darum haben wir das übrige Notwendige angefügt.»

Auch die gleichzeitige *Passio SS. Mariani et Iacobi* ist von den Martyrern selbst veranlaßt. Sie haben allerdings nicht selbst geschrieben, sondern einem vertrauten Freund die Aufzeichnung «aufgetragen»[163]. Durch manches Detail schließt sich die Gruppe weiter zusammen, am auffälligsten durch die Visionen, die sich durch alle drei Passionen ziehen, und untereinander Berührungen aufweisen.

Die Form der Perpetuapassion hat also Schule gemacht, sei es, daß der Text durch sein hohes Ansehen gewirkt hat oder daß er in seiner formalen Gestaltung

[162] Passio SS. Montani et Lucii c. 12, KNOPF-KRÜGER-RUHBACH p. 77. – WILAMOWITZ-MÖLLENDORFF hat den Stil des Werks untersucht und stellt «Stilisirung im Anschlusse an Cyprian» fest. Insbesondere befolgt er «für alle Kola die strengen quantitirenden Regeln. Es ist am beliebtesten der Schluss –◡–––, daneben der doppelte Creticus [–◡––◡–] und der doppelte Trochäus [–◡–◡]». Das gilt allerdings nicht für die Visionen, die der Verfasser der Passio «nicht hat ändern mögen» («Lesefrüchte», *Hermes* 34, 1899, p. 212-215).

[163] ... *in notitiam fraternitatis per nos venire iusserunt*, Passio SS. Mariani et Iacobi c. 1, KNOPF-KRÜGER-RUHBACH, p. 67.

eben doch nicht so zufällig und individuell war, wie es uns scheint. Es ergibt sich jedenfalls die Notwendigkeit, diese innerhalb der Martyrerliteratur deutlich herausgehobene Textgruppe zu klassifizieren. Auch hierfür hat der unerschöpfliche Reitzenstein einen Begriff gefunden: «Commentarienform»[164]. Er spielt damit auf die römische Literatur der Denkwürdigkeiten an, aus der sich allein Caesars *Commentarii* erhalten haben. In dieser Art von Geschichtsschreibung steckt ein starkes autobiographisches Element; deshalb kann dieser Begriff gut auf die Gruppe der nordafrikanischen Passionen angewandt werden, deren formales Kriterium die Verbindung von Autobiographie und Bericht ist.

Die Jahre um 260 n. Chr. dürfen als ein für die Entwicklung christlicher Biographie besonders interessanter Zeitpunkt angesehen werden. Am selben Ort Karthago wurde zu dieser Zeit in drei verschiedenen Formen Martyrerliteratur geschrieben: In der alten Aktenform das Martyrium Cyprians von Karthago († 258); die kurz darauf folgenden Martyrien der karthagischen Kirche, Montanus und Lucius (259), und Marianus und Iacobus (262) jedoch in der «Commentarienform» der Perpetuapassion. In Opposition zu beiden, der Magerkeit der Akten Cyprians und der Fülle der Perpetuapassion, hat sodann Pontius mit seiner *Vita Cypriani* den Panegyricus in die Martyrerliteratur eingeführt. Dies scheint ein isolierter Versuch geblieben zu sein, für dessen weitere Entwicklung der Martyrerkult keinen Raum mehr bot. Denn durch die spätestens im IV. Jahrhundert in Nordafrika eingeführte Lesung von Martyrerakten gab es zwar Platz für aktenmäßige oder in Kürze erzählende Passionen und gegebenenfalls auch für die nachfolgende Predigt, nicht aber für den Panegyricus, der Erzählung und Auslegung zusammenfaßte.

Das literaturgeschichtliche Gesamtbild differenziert sich, wenn man die «donatistischen Martyrerakten» aus dem IV. Jahrhundert mit in den Blick nimmt. Die Donatisten Nordafrikas waren eine christliche Minderheit, die am Rigorismus der Martyrerzeit festhielt, rasch verketzert und verfolgt wurde. Man spricht gewöhnlich von drei donatistischen Martyrerakten (*Migne PL* 8, 1844, col. 752-774). Der älteste Text mit dem (in den Namen unstimmigen) Titel «Sermo de passione SS. Donati et Advocati» handelt von einem Massaker, das unter den Donatisten von Karthago im Jahr 317 angerichtet wurde. Als Verfasser des um 320 zu datierenden Sermo kommt Donat d. Gr., der «donatistische» Bischof von Karthago (313-347) in Frage (P. MONCEAUX, *Histoire littéraire de l'Afrique chrétienne* t. 5, Paris 1920, p. 62). Die *Passio S. Marculi sacerdotis* handelt vom Martyrium eines Führers der Donatisten Numidiens im Jahr 347; man kann auch sie als eine Rede auffassen. Der dritte Text, *Passio SS. Isaac et Maximiani*, spielt ebenfalls im Jahr 347 und erzählt vom gewaltsamen Tod zweier einfacher Männer aus Karthago. Ihr Verfasser Macrobius (nach MONCEAUX t. 5, p. 90 sq. der

[164] REITZENSTEIN, «Ein Stück hellenistischer Kleinliteratur», *Nachr. Göttingen* 1904, p. 332.

donatische Bischof Macrobius von Rom um 366) hat die im Abendland seltene Briefform gewählt. Visionen spielen wie in der durch die *Passio Perpetuae* begründeten Form eine entscheidende Rolle.

Alle diese donatistischen Martyrerakten stehen in der Nachfolge der *Vita Cypriani* des Pontius: Die «Passio Donati» als Erzählung im Rahmen festlicher Rede mit Exordium und Peroratio. Auch die beiden jüngeren Texte sind rhetorisch stilisiert; diverse Parallelen beweisen die Kenntnis der *Vita Cypriani* (cf. Corssen, Zs. *für die neutestamentliche Wissenschaft* 18, 1918, p. 211 sqq.). Neu ist das polemische Element. Die Passio wird zur Streitschrift. Formgeschichtlich sind die donatistischen Passionen des IV. Jahrhunderts die authentischen Fortsetzungen karthagischer Martyrerliteratur des III. Jahrhunderts. Auffällig ist die Betonung der aktenmäßigen Darstellung. Man könnte von einem «Aktenkult» sprechen. Für das Verständnis der «Acta martyrum» als Literatur verfolgter Minderheiten sind sie ebenso wichtig wie die «heidnischen Märtyrerakten» des II. Jahrhunderts. Eine zusammenfassende literaturgeschichtliche Darstellung fehlt. Die oben gewürdigte Kerngruppe von drei donatistischen Martyrerakten kann u. U. erweitert werden um die «Confessiones et actus martyrum Saturnini, Felicis, Dativi, Ampelii ... (*Migne PL* 8, col. 689-703), in der die Entstehung des Donatismus dokumentiert ist, sowie die *Passio SS. Maximae, Secundae et Donatillae* (*AB* 9, 1890, p. 110-116). Letztere Passio spielt *vor* dem donatistischen Schisma, nämlich im Jahr 304, aber in dem angedeuteten Selbstmordversuch der Secunda wittert man trotz biblischer Parallelen (II Mcc 14, 37 sqq.: Selbstmord des Razias) radikal-häretisches Gedankengut. Schließlich hat man in der o. erwähnten *Passio S. Crispinae* «une teinte donatiste» gesehen (Delehaye, *Les passions des martyrs*, ^{2}1966, p. 82); deshalb führt sie W. H. C. Frend, *The Donatist Church*, Oxford 1952, p. 337, als sechste donatistische Martyrerakte auf.

Die Martyrererzählungen des IV. und V. Jahrhunderts tendieren zum Narrativen. Es gibt unter besonderen Bedingungen noch rhetorisch geformte Erzählungen wie die Agnespassion oder die der Thebäischen Legion *(Passio martyrum Acaunensium)*. In der Regel aber dominiert in der Passio zunehmend die Erzählung. Die Rhetorik findet ihren Platz in der Martyrerpredigt. In Afrika setzt schon mit Cyprian eine rhetorische lateinische Homiletik ein, die rasch eine «eigene Art von Predigtstil entwickelte, der sich zwar von der in völligen Schwulst und Raserei verfallenden sophistischen Diktion durch eine dem vulgären Verständnis angemessene Sprache vorteilhaft abhebt, der aber auch seinerseits keineswegs auf gewisse, die Sinne stark erregende, rhetorische Klangmittel verzichtet»[165]. Der große Meister der spätantiken lateinischen Kanzelrhetorik ist Augustinus geworden, der auch eine große Zahl von Martyrerpredigten gehalten hat[166]. Wenigstens der Anfang einer solchen Martyrerpredigt soll hier Platz finden[167]:

[165] Norden, *Die antike Kunstprosa* t. 2, ^{2}1909, p. 616.
[166] C. Lambot, «Les sermons de saint Augustin pour les fêtes de martyrs», *AB* 67,

Hodiernus dies anniversaria replicatione nobis in memoriam revocat et quodam modo repraesentat diem, quo sanctae famulae dei Perpetua et Felicitas coronis martyrii decoratae perpetua felicitate floruerunt tenentes nomen Christi in praelio et simul invenientes etiam suum nomen in praemio. Exhortationes earum in divinis revelationibus triumphosque passionum, cum legerentur, audivimus eaque omnia verborum digesta et illustrata luminibus aure percepimus, mente spectavimus, religione honoravimus, caritate laudavimus.

Debetur tamen etiam a nobis tam devotae celebritati sermo solemnis, quem si meritis earum imparem profero, impigrum tamen affectum gaudio tantae festivitatis exhibeo. Quid enim gloriosius his feminis, quas viri mirantur facilius, quam imitantur? Sed hoc illius potissimum laus est, in quem credentes et in cuius nomine fideli studio concurrentes secundum interiorem hominem nec masculus nec femina inveniuntur, ut etiam in his, quae sunt feminae corpore, virtus mentis sexum carnis abscondat, et in membris pigeat cogitare, quod in factis non potuit apparere. Calcatus est ergo draco pede casto et victore vestigio, cum erectae demonstrarentur scalae, per quas beata Perpetua iret ad deum. Ita caput serpentis antiqui, quod fuit praecipitium feminae cadenti, gradus factum est ascendenti.

«Der heutige Tag ruft uns durch die jährliche Wiederkehr den Tag in Erinnerung, ja macht ihn uns gewissermaßen gegenwärtig, an dem die heiligen Dienerinnen Gottes Perpetua und Felicitas, geschmückt mit den Kronen des Martyriums, in ewigem Glück erblühten, da sie an Christi Namen im Kampf festhielten und zugleich auch ihren Namen zum Lohn erhielten [nämlich *perpetua felicitas* «ewiges Glück»]. Als [die Passio] verlesen wurde, haben wir gehört, wie sie durch göttliche Offenbarung ermahnt wurden und im Leiden triumphierten, und das alles haben wir, in Lichtern von Worten dargestellt und erleuchtet, mit Ohren gehört, im Geist geschaut, in Ehrfurcht verehrt und in Liebe gelobt.

Einer so frommen Feierlichkeit gebührt nun auch unsererseits eine feierliche Rede. Wenn ich sie in einer Weise vorbringe, die ihren Verdiensten nicht entspricht, so biete ich der Freude dieses hohen Festes doch meine unverdrossene Liebe dar. Denn was ist glorreicher als diese Frauen, die die Männer leichter bestaunen als nachahmen? Das ist sein höchstes Lob, daß die, die an ihn glauben und in seinem Namen in treuem Eifer zusammenströmen, nach dem inneren Menschen nicht als Mann und nicht als Frau erfunden werden, daß auch in denen, die dem Leibe nach Frauen sind, die Kraft des Geistes das Geschlecht des Fleisches verbirgt, und man sich nicht mehr körperlich denken will, was im Handeln nicht erscheinen konnte. Der Drache wurde niedergetreten durch den keuschen Fuß und sieghaften Schritt, als die aufgerichtete Leiter erschien, auf der Perpetua zu Gott gehen sollte. So wurde das Haupt der alten Schlange, das der fallenden Frau [Eva] jähen Sturz bedeutete, für die Aufsteigende [Perpetua] zur Leitersprosse.»

1949, p. 249-266. Cf. Lazzati, *Gli sviluppi della letteratura sui martiri*, 1956, p. 21 sqq.
[167] Augustinus, serm. 280, *Migne PL* 38, 1841, col. 1281.

Das rhetorische Spielen mit dem Wort beginnt schon bei den Namen, die sich schön zu einem einzigen und untrennbaren Begriff zusammenschlossen, sobald man das *et* zwischen ihnen ausließ. In allen drei Predigten zum 7. März hat er seinen Fischern von Hippo das Wortspiel vorgetragen: *perpetua felicitas!* Von den Namen der Heiligen zum Namen Christi, der im reimenden Parallelismus («Paronomasie») das zweite unübersetzbare Wortspiel bringt *in praelio – in praemio.* Es folgt ein Satz, in dem die gleichklingenden Schlußwörter («Homoioteleuton») kreuzweise *-ibus* und *-imus* («chiastisch») *revelationibus – audivimus – luminibus – percepimus* und dann ganz parallel («konzinn») fallen und eine Steigerung («Klimax») ergeben: *spectavimus – honoravimus – laudavimus.* Selbst die rhetorische Bescheidenheit («affektierte Bescheidenheit») wird in Parallelismen formuliert, die der aufmerksame Blick bald sieht, schneller noch das Ohr beim lauten Lesen hört.

Als Antithese formuliert Augustinus, daß die Männer solche Frauen «leichter bewundern (oder: sich über sie wundern) als sie nachahmen». Er deutet damit eine gewisse Ähnlichkeit und Konstanz der Zuschauerhaltung in Arena und Kirche an, womit er seine Zuhörer darauf vorbereitet, daß er sie gleich einladen wird, sich als Nachfahren derer zu betrachten, die dem *spectaculum* des Jahres 202 oder 203 zugesehen haben! Auffällig rasch geht Augustinus von einem Gedanken, Stichwort, Bild zum andern. Es handelt sich um keinen Wort für Wort im voraus geschriebenen Text, sondern um eine echte Rede, in der ein Wort, ein Kolon, eine Periode nach dem rhetorischen Grundgesetz des immer variierten Parallelismus und des Gleichklangs der sinn- und tontragenden Wörter[168] jeweils das andere gibt. Daß dabei dennoch die Grundgedanken zu Wort kamen, macht die Größe des neuen Cicero aus, dem die Rhetorik nicht Selbstzweck war, sondern die zeitgemäße Form des Redens, in deren weicher und glatter Gestalt fast jäh und abrupt das Bild der historischen und der symbolischen Wirklichkeit heraufbeschworen wurde: Welchen Umsturz in der römischen Einteilung von Männerwelt und Frauenwelt diese Frauen in der Arena bewirkten und was der erste Traum der Perpetua in der Perspektive der Geschichte Gottes und der Menschen bedeutete.

Wir verfolgen den *sermo solemnis* Augustins nicht weiter, da er aus der Literaturgeschichte der Biographie hinausführt. Die Heiligenfestrede ist ein Zeuge christlicher Panegyrik. Sie hat ihr Exordium, in dem sich der Redner in gewohnter Bescheidenheit vorstellt, und endigt in einer Synkrisis der Zuhörer und der Martyrer. Stärker noch als der heidnische Panegyricus verzichtet der

[168] «Die Signatur des Stils der christlichen Predigt in lateinischer Sprache ist der antithetische Satzparallelismus mit Homoioteleuton», Norden, *Die antike Kunstprosa* t. 2, p. 616 sq.

christliche Sermo auf die Erzählung. Alles Tatsächliche kann als bekannt vorausgesetzt werden; der Sermo ist nur mehr Erinnerung, Exegese, Vertiefung, Erbauung, nicht Erzählung ist das klar definierte Ziel der Predigtliteratur.

Augustin schreibt mit seinem Sermo keine neue Passio, sondern setzt sie voraus. Sie ist ganz oder teilweise im Gottesdienst vorgelesen worden. Ihr ungleichmäßiges, in den autobiographischen Partien unklassisches Latein hat Augustin nicht gestört; er scheint es sogar zu schätzen *(verborum digesta et illustrata luminibus).* Aber er imitiert diesen Stil nicht; wo Perpetua *scala* schrieb, setzt Augustin *scalae* (das etwa um so viel feiner ist wie «die Hosen» verglichen mit «die Hose»), wo Perpetua einfach erzählt, da diskutiert, argumentiert und deutet der afrikanische Kirchenvater. War auch das Werk des Diakons Pontius schon mehr als Predigt denn als Biographie gemeint, und sollte es die *acta,* auf die ausdrücklich verwiesen ist, nur amplifizieren? Zur Zeit Augustins sind dann jedenfalls Passio und Sermo getrennt. Beide Formen haben Elemente des Panegyricus aufgenommen, die Passio mehr Einzelnes und Inhaltliches, der Sermo mehr das Ganze und die Form. In der weltlichen Literatur lebt der Panegyricus als Herrscherlob bis in die Zeit Theoderichs d. Gr. weiter[169]. In der kirchlichen Literatur geht der Panegyricus im Sermo und in der Passio auf.

Nicht leicht ist es, die einfach erzählenden Passionen nach ihrer literarischen Form zu unterscheiden. Bei vielen dieser Texte bleibt, wie in der Passio der Vier Gekrönten, das Verhör im Zentrum der Darstellung. Man kann sich vorstellen, daß die erzählende Passio als «Verlängerung» der Akte entstanden ist. So ist das Martyrium des Cassianus nichts anderes als ein erzählerisches Supplement zur Akte des Hauptmanns Marcellus, der an Kaisers Geburtstag seine Rüstung hingeworfen hatte. Als der Gerichtsschreiber Cassian das Todesurteil aufschrieb, verwünschte er laut, was er schreiben mußte, «und warf Stift und Codex zu Boden». Die Behörde staunte, der angeklagte Hauptmann lachte, der Präfekt fiel vor Zorn vom Stuhl. Auf die Frage, warum er sein Schreibzeug hingeworfen habe, «antwortete der seligste Cassian, er habe ein ungerechtes Urteil diktiert»[170]. Es heißt am Schluß, Cassian habe bald darauf «mit fast denselben

[169] Ennodius v. Pavia, Panegyricus dictus clementissimo regi Theodorico, *Auct. ant.* t. 7, p. 203-214.

[170] *Quas cum sententias exciperet Cassianus ... exsecrationem sui clara voce contestans graphium et codicem proiecit in terra. Quare stupente officio ridente Marcello tremefactus Aurelius Agricolanus exsiliens de sella decidit ...* Passio S. Cassiani, Knopf-Krüger-Ruhbach, p. 90. Prudentius stellt Cassian als einen Lehrer der Stenographie vor, der seinen Schülern zur Rache überlassen wird. Die schinden Cassian zu Tode, indem sie ihm mit ihren eisernen Griffeln die verhaßten Tironischen Noten in die Haut eingraben, Peristephanon IX. Cf. M. Bless-Grabher,

Antworten und denselben Urteilen wie der heilige Marcellus den Triumph des Martyriums verdient».

Ein frühes Beispiel für eine im wesentlichen erzählende Form der Passio ist die des Bischof Fructuosus von Tarragona und seiner beiden Diakone († 259). Sie entstand wohl in demselben fruchtbaren Dezennium, während dessen in Nordafrika in den drei oben charakterisierten Formen geschrieben wurde. Das Verhör hat seinen festen Platz, aber es steht nicht mehr im Zentrum der Erzählung. Die Form des Verhörs ist auch nicht mehr die streng protokollarische, wenn zum Beispiel bemerkt wird, daß der Bischof vor dem Richter «innerlich zu beten begann». Wichtiger als die Wechselrede vor Gericht wird die Vergegenwärtigung des ganzen Geschehens. Der Autor meistert die Situationsschilderung in einem rohen Latein von erstaunlicher Ausdruckskraft[171]:

Aemiliano et Basso consulibus, XVII kalendas Februarii die dominica compraehensi sunt Fructuosus episcopus, Augurius et Eulogius diacones. Reposito Fructuoso in cubiculo direxerunt se beneficiarii in domo eiusdem, id est Aurelius, Festucius, Aelius, Pollentius, Donatus et Maximus. Et cum sensisset pedibulum ipsorum, confestim surrexit et prodivit foras ad eos in soleas. Cui milites dixerunt: «Veni, praeses te accersit cum diaconibus tuis.» Quibus Fructuosus dixit: «Eamus, aut, si vultis, calcio me.» Cui milites dixerunt: «Calcea te ad animum tuum.»

«Als Aemilianus und Bassus Konsuln waren (259), wurden am 16. Januar, einem Sonntag, der Bischof Fructuosus und seine Diakone Augurius und Eulogius ergriffen. Als Fructuosus in seinem Zimmer ruhte, kamen Soldaten in sein Haus, nämlich Aurelius, Festucius, Aelius, Pollentius, Donatus und Maximus. Als er ihren Fußtritt hörte, stand er sogleich auf und ging zu ihnen in Sandalen hinaus. Die Soldaten sagten zu ihm: ‹Komm! Der Präses fordert dich mit deinen Diakonen vor Gericht.› Fructuosus sagte zu ihnen: ‹Gehen wir. Oder, wenn ihr wollt, ziehe ich meine Schuhe an.› Die Soldaten sagten zu ihm: ‹Wie du willst; zieh' deine Schuhe an.›»

Gleich Felicitas wird Fructuosus durch ein großartiges Wort charakterisiert. Wie er zum Feuertod in die Arena schreitet, erfaßt ein Christ namens Felix seine Rechte und bittet ihn, seiner zu gedenken. Der Bischof antwortet, ganz aus dem Geist des ein Jahr zuvor hingerichteten Cyprian von Karthago: *In mente me habere necesse est ecclesiam catholicam ab oriente usque ad occidentem* «Ich muß die katholische Kirche im Sinn haben, vom Osten bis zum Westen[172].» Die im Feuer betenden drei Martyrer erinnern den Autor an die drei Jünglinge

Cassian von Imola. Die Legende eines Lehrers und Märtyrers und ihre Entwicklung von der Spätantike bis zur Neuzeit, Diss. Zürich, Bern 1978.

[171] Passio S. Fructuosi, Augurii et Eulogii c. 1, ed. P. Franchi de Cavalieri, *Note agiografiche* VIII, (Studi e Testi 65) 1935, p. 183-194. Danach Lazzati, *Gli sviluppi della letteratura sui martiri*, 1956, p. 162-166.

[172] Passio S. Fructuosi c. 3, ed. Franchi, p. 189.

im Feuerofen. Drei wunderbare Visionen *(magnalia)* beschließen das Geschehen. Christen aus der *familia* des Richters sehen den Bischof und die Diakone, noch an ihre Marterpfähle gebunden, zum Himmel auffahren. Fructuosus ermahnt einige *fratres*, die die Glut in der Arena nachts mit Wein gelöscht und von den verbrannten Leibern Reliquien genommen hatten, diese zurückzugeben. Schließlich erscheinen die drei auch drohend ihrem Richter.

Der Bericht steht der Gruppe um die Perpetuapassion nahe. Wir wollen ihn dennoch nicht der «Commentarienform» zuordnen, weil das Element der Autobiographie beziehungsweise Autopsie fehlt oder nicht so herausgestellt ist, wie das für die Perpetuapassion und ihre Nachfolger charakteristisch ist. Die Visionen, die äußerlich gesehen den spanischen Text mit der nordafrikanischen Gruppe verbinden, sind nicht Zeugnisse der Martyrer selbst, sondern solche von dritter Seite, die der Erzähler zur Abrundung des Berichts gesammelt hat. Wir sehen in der Fructuosuspassion weniger den Ableger der nordafrikanischen Martyrerbiographie als einen Stammvater der erzählenden Passio biblischer Prägung. Sie ist durchdrungen von biblischen Formulierungen und Bildern. Diesen Stil entwickelt die *Passio SS. IV Coronatorum* zu einem biblischen «Hintergrundstil» weiter. In die Gruppe der Passionen in biblisch geprägter Erzählform gehört die mit Folterszenen im Stil der Makkabäerbücher erfüllte *Passio SS. Claudii, Asterii et sociorum*[173], die mit Psalmen durchkomponierte *Passio SS. Cosmae et Damiani*[174], die berühmte Geschichte der beiden heiligen Ärzte, und eine beachtliche Reihe von Passionen aus Pannonien: *Passio S. Irenaei episcopi Sirmiensis*[175], *Passio S. Sereni Sirmiensis*[176] und *Passio S. Quirini*[177].

Eine große, formal recht geschlossene Gruppe der erzählenden Passionen ist die der theatralisch-dramatisch akzentuierten römischen Martyrergeschichten. Wir haben sie am Beispiel der Passionen der heiligen Agnes, Laurentius und Sebastian zu definieren versucht. In diese Gruppe gehört auch die *Passio S. Caeciliae*[178] mit ihren rauschenden Abgängen, die Passionen der sizilischen Heiligen Lucia[179] und Agatha[180], die schwankhafte Erzählung von Agape, Chionia

[173] Passio SS. Claudii, Asterii et sociorum, ed. Ruinart, *Acta martyrum*, 1859, p. 309-311 (= Knopf-Krüger-Ruhbach, p. 106-109).

[174] Passio SS. Cosmae et Damiani, ed. Mombritius, *Sanctuarium* t. 1, 1910, p. 374-376.

[175] Passio S. Irenaei episcopi Sirmiensis, ed. Ruinart, *Acta martyrum*, 1859, p. 432-434 (= Knopf-Krüger-Ruhbach, p. 103-105).

[176] Passio S. Sereni Sirmiensis, ed. Ruinart, *Acta martyrum*, 1859, p. 517 sq.

[177] Passio S. Quirini, *ib.*, p. 522-524.

[178] Passio S. Caeciliae, Mombritius, *Sanctuarium* t. 1, 1910, p. 332-341.

[179] Passio S. Luciae, Mombritius, *Sanctuarium* t. 2, 1910, p. 107-109.

[180] Passio S. Agathae, *Acta SS* Feb. t. 1, 1658, p. 615-618.

und Irene[181], deren theatralische Substanz Hrotsvit von Ganderheim in ihrem «Drama» *Dulcitius* freigesetzt hat, und die streckenweise als Wunderposse sich gebärdende *Passio S. Clementis*[182].

Die theatralischste aller römischen Martyrerpassionen aber ist die *Passio S. Genesii*[183]: Es gab in Rom einen Gaukler namens Genesius, der auf dem Podest stand und sang und der alles nachmachte, was so vorkam *(et rerum humanarum erat imitator)*. Eines Tages, als im Theater unter seinen Zuschauern der Kaiser Diokletian war, von dem Genesius wußte, daß ihm die Christen herzlich verhaßt waren, beschloß er, dem Kaiser zu Gefallen den Christen zu spielen. Er mimte, als wäre er krank und wolle die Taufe empfangen. «Ihr Lieben, mir ist so schwer, ich will, daß mir leichter wird.» Die anderen auf der Bühne antworten dem Possenreißer: «Wie sollen wir dich leichter machen, wenn du schwer bist? Sind wir vielleicht Zimmerleute und sollen wir dich unter den Hobel legen?» Das Volk beginnt zu lachen. Dann wieder Genesius: «Ihr Dummköpfe, ich will als Christ sterben.» «Warum?» «Damit ich an jenem Tage wie ein entlaufener Sklave bei Gott gefunden werde.» *(Ut in illa die veluti fugitivus in deo inveniar.)* Ein Priester und ein Exorzist treten auf und setzen sich ans Bett des Gauklers und reden salbungsvoll: «Warum hast du nach uns geschickt, unser Sohn?» *(Quid ad nos misisti, filiole?)* «Weil ich die Gnade Christi empfangen will, durch die ich wiedergeboren und befreit werde vom Unglück meiner Verderbnis.» *(Quia accipere cupio gratiam Christi, per quam renatus liberer a ruina iniquitatum mearum.)* Bei diesen Worten ist es dem Schauspieler plötzlich ernst. Der Narr, der Gott verspottet, wird ein gotterkennender Narr. Scherz wird Ernst, Schein wird Sein, Theater Wirklichkeit. Genesius glaubt. Während alle meinen, auf der Bühne vollziehe sich eine Verhöhnung der Christenmysterien, empfängt Genesius tatsächlich die Taufe. Der Gaukler zieht das weiße Gewand an, die Soldaten kommen und nehmen ihn fest *veluti per ludum*. Das ist alles noch Spiel und Regie, aber für den Gaukler ist es schon Wirklichkeit geworden. Gleich wird das Theater auch für die anderen Realität, denn der auf der Bühne

[181] Passio SS. Agapes, Chioniae et Irenes, *Acta SS* Apr. t. 1, 1675, p. 248-250.

[182] Passio S. Clementis, Mombritius, *Sanctuarium* t. 1, 1910, p. 341-346.

[183] Passio S. Genesii mimi, ed. Ruinart, *Acta martyrum*, 1859, p. 312 sq. Neue Ausgabe von W. Weismann, *Mittellateinisches Jahrbuch* 12, 1977, p. 38-43. Die Idee zu dieser Passio stammt vermutlich aus der Dogmatik: Augustinus überlegt am Ende seiner Schrift De baptismo contra Donatistas (VII 53, *Migne PL* 43, col. 242), unter welchen Bedingungen eine im Theater *(in mimo)* gespielte Taufe gültig sein könne, cf. H. Jürgens, *Pompa diaboli*. Die lateinischen Kirchenväter und das antike Theater, Stuttgart-Berlin-Köln 1972, p. 234. – Der Jesuit Jakob Bidermann hat um 1615 das Drama *Philemon martyr* aus diesem Stoff gestaltet (zweisprachige Ausgabe von M. Wehrli, Köln-Olten 1960).

Getaufte hält eine Rede, in der er den Kaiser und das Publikum einlädt, auch Christen zu werden. Da hat für den Kaiser der Spaß ein Ende, die Katastrophe wird unausweichlich, und Genesius kommt wirklich wie ein «entlaufender Sklave» *(fugitivus)* ums Leben. Das ist in der lateinischen Passionsliteratur der Spätantike derjenige Text, in dem das Theater am verblüffendsten, unmittelbarsten und eindeutigsten vorkommt.

Die Übergänge von der dramatisch zur romanhaft akzentuierten Passio sind fließend, besonders wenn der Protagonist einer Passio am Rande noch in die apostolische Sphäre gehört wie der oben erwähnte Clemens von Rom oder die Paulusschülerin Thekla, die wie das «Käthchen von Heilbronn» die Liebe wie ein Blitz trifft: Sie hört am Fenster die Stimme des Paulus, der bei ihrem Vater zu Gast ist, und weicht, um kein Wort zu versäumen, nicht mehr von der Stelle. Der Verlobte kommt: «Wo ist meine Thekla, ich will sie sehen.» Darauf die Mutter: «Ein neues Schauspiel erzähle ich dir: Es sind schon drei Tage und drei Nächte, daß Thekla hingehalten durch die Liebe zu einem Christus, oder so ähnlich, von diesem Fenster nicht weicht, nicht zum Essen und nicht zum Trinken ...[184]»

Das größte Werk dieser Gruppe sind die *Recognitiones Clementinae*[185], die «Wiedererkennungen» des schon erwähnten Apostelschülers und ersten Bischofs von Rom. Der (alte) Titel spielt auf das typische Romanmotiv der ἀναγνώρισις = *recognitio* an[186]. Petrus, Paulus und Simon Magus treten auf. Reisen führen den Leser durch den Mittelmeerraum, Geschichten in der Geschichte finden sich und, wie in der Sebastianspassion[187], eine Auseinandersetzung mit damals modernen Strömungen wie der Astrologie. Das Buch ist keine Passio mehr, sondern von einer Art, für die die Antike noch keinen Namen hatte, die wir aber ohne weiteres als «Volksbuch» oder «Roman» bezeichnen können. Um 405 hat es Rufinus aus dem Griechischen ins Lateinische übersetzt. Fast hundert Hand-

[184] *«Ubi est mea Tecla, ut illam videam?» Theoclia* [Theklas Mutter] *vero Thamyro* [Bräutigam] *dixit: «Novum tibi spectaculum, Thamyre, dictura sum. Dies enim sunt tres et noctes tres, ex quo Tecla Christi nescio cuius amore detenta ab hac fenestra non recedit neque ad manducandum neque ad bibendum ...»* Passio Teclae, ed. Mombritius, *Sanctuarium* t. 2, 1910, p. 559 sq.

[185] Recognitiones Clementinae, edd. B. Rehm-F. Paschke, *Die Pseudoklementinen t. 2: Rekognitionen in Rufins Übersetzung*, (GCS 51) 1965.

[186] Die traditionelle Wortgleichung behalten die spätmittelalterlichen Übersetzer von Aristoteles, De arte poetica, bei, cf. *Aristoteles latinus* t. 33, Brüssel-Paris [2]1968, passim.

[187] Recognitiones X 11, edd. Rehm-Paschke, p. 331 sq. Die Passio S. Sebastiani (c. 55, *Acta SS* Ian. t. 1, 1643, p. 274) ist von den Recognitiones abhängig, nicht umgekehrt.

schriften, die die letzte Ausgabe nennt, bezeugen die gewaltige Verbreitung dieses «ersten christlichen Romans», der, von der Literaturgeschichte vergessen, zusammen mit Petrons *Satyricon* und Apuleius' *Metamorphoses*, dem Alexander- und Trojaroman und der *Historia Apollonii regis Tyri* am Anfang einer abendländischen Literaturgattung steht[188], deren Vitalität bis in die Moderne die der Biographie noch übertrifft.

Wir haben in den «literarischen Feldern» nur einen Teil der Literaturlandschaft «Spätantike Passionen» vermessen. Zum Schluß ein Blick auf die «Soziologie» dieser Texte: Wir dürfen unter den Autoren und ihrem Publikum Volksschichten vermuten, die sonst kaum mit «schöner» Literatur zu tun hatten. Mit Sicherheit können wir sagen, daß in den Passionen Personen vorkommen, die in der paganen Antike keine Verewigung ihres Andenkens zu erwarten hatten. Es gibt in der antiken Literatur keine Biographie von Steinmetzen, denn Bergarbeit war Verbrecher- und Sklavenarbeit. Der Kreis der einer Darstellung ihres Lebens würdigen Personen ist durch das Christentum auf Repräsentanten niederer Schichten erweitert worden: Frauen, Sklaven, untere militärische Ränge, Gerichtsschreiber. Solche Personen hatten in der antiken Literatur einen Platz als Handelnde nur in der Komödie oder Satire. Die christlichen Autoren, die solchen Menschen nun eine Passio widmeten, erhoben sie zur höchsten Würde, denn auch der Kern der vier kanonischen Lebensbeschreibungen Christi ist jeweils die Passio. Der niedere Stil, den die meisten Verfasser von Passionen schrieben, entsprach dem Sermo humilis der Heiligen Schrift.

[188] cf. BICKEL, *Geschichte der römischen Literatur*, ²1961, p. 478 sqq.

III

CONCORDIA POENITENTIAE

Mönchsleben zwischen Antike und Mittelalter

1. ANTONIUS

2. APOPHTHEGMATA

3. DIE BIOGRAPHIK DES HIERONYMUS

1. ANTONIUS

Als «die Gläubigen unter den Heiden die Kämpfe der Märtyrer sahen und ihren kindlichen und lauteren Glauben an Christus, den Heiland, da begannen auch sie, gestärkt durch die Gnade des Herrn, das Leben der heiligen Propheten nachzuahmen, von denen der Apostel, das Werkzeug der Erwählung, sagt: ‹Sie gingen umher in Schaffellen und Ziegenhäuten, Mangel leidend, bedrängt, gequält; die Welt war ihrer nicht wert; sie sind umhergeirrt in Wüsten und Gebirgen, in Höhlen und Klüften der Erde›»[1].

Noch vor dem Ende der Verfolgungszeit zogen die ersten Christen in die Wüste. Der Ägypter Antonius (* 251) übte sich nach dem frühen Tode seiner Eltern (um 270) zuerst zu Hause in der Askese, dann in Gräbern in einiger Entfernung von dem heimatlichen Dorfe, dann in einem verlassenen Kastell in der Wüste, wo er zwanzig Jahre blieb. Danach gründete er im Gebirge Klöster.

«In dem Gebirge lagen die Klöster wie Zelte voll göttlicher Chöre, die Psalmen sangen, sich der Lesung der Schrift befleißigten, die fasteten und beteten, die sich freuten über die Hoffnung auf die Zukunft, die arbeiteten am Werke der Barmherzigkeit, die Liebe und Eintracht pflegten untereinander. Es war das alles in Wahrheit anzusehen wie ein Reich für sich, voll Gottesfurcht und Gerechtigkeit. Hier gab es niemand, der Unrecht tat oder litt, man wußte nichts von dem gehässigen Treiben der Steuereinnehmer; es war eine Schar von Asketen, und die Gedanken aller waren auf eines allein gerichtet, auf die Tugend. Wenn einer die Klöster sah und die Haltung der Mönche, dann mußte er ausrufen und sagen: ‹Wie schön sind deine Häuser, Jakob, und deine Zelte, Israel! Wie schattige Täler und wie ein Lustgarten am Flusse, wie Zelte, die aufgestellt hat der Herr, und wie Zedern am Wasser›»[2].

---

[1] Aus dem Vorwort des Lebens des heiligen Pachomius; cf. H. Mertel, *BKV* t. 31, München o. J. [1917], p. 22 (800). Das zitierte Schriftwort ist Hbr 11, 37-38. Die Vita ist im Original griechisch; die Übersetzung des Dionysius Exiguus ist gedruckt bei H. van Cranenburgh, *La vie latine de saint Pachôme traduite du grec par Denys le Petit*, Brüssel 1969, p. 77 sqq. Alte Ausgabe *Migne PL* 73, col. 227-272.

[2] Athanasius, Leben des Vaters Antonius, c. 44; übers. v. Mertel, *BKV* t. 31, p. 55 sq. (731 sq.). Das Schriftwort ist Nm 24, 5-6. Ausgabe des griechischen Textes *Migne PG* 26, col. 835-976; lateinische Übersetzung des Evagrius *Migne PL* 73, col. 125-168. Die Kapitelzahlen der beiden Ausgaben stimmen nicht überein.

Als unter Maximin, dem Caesar der Diözesen Oriens und Ägypten, seit 308 wieder Christen vor Gericht kamen, ging Antonius nach Alexandria und diente den Christen in den Bergwerken und Gefängnissen. Obwohl er die Justiz herausforderte, erlangte er nicht das ersehnte Martyrium. Ruhm und Getriebe fliehend lebte er von da an meist in der inneren Wüste. 105 Jahre alt, starb Antonius im Jahr 356 auf dem Berge Kolzim am Roten Meer.

Athanasius d. Gr. beschrieb wohl unmittelbar nach dem Tod dieses ersten berühmten Mönches seinen das Lebens- und Weltgefühl seiner Zeit revolutionierenden Lebensweg, immer weiter weg vom Getriebe der späthellenistisch-römisch-mittelmeerischen Stadtkultur in die Einsamkeit, zu Gott. Er erzählte das Leben in einer umfänglichen Beschreibung, βίος καὶ πολιτεία τοῦ ὁσίου πατρὸς ἡμῶν Ἀντωνίου *(Vita et conversatio sancti patris nostri Antonii)*, die er «den Mönchen in der Fremde», uns unbekannten Nachfolgern der Ideale des Wüstenvaters, gewidmet hat[3]. Er beginnt bei Geburt, Jugend und asketischen Anfängen des Antonius (c. 4), Leben und Dämonenkämpfen der ersten zwanzig Jahre einsamen Lebens in den Gräbern und im verlassenen Kastell (c. 5-13). Dann tritt «Antonius wie aus einem Heiligtum hervor, eingeweiht in tiefe Geheimnisse und gottbegeistert» (c. 14)[4]. Er strahlt eine große Wirkung aus: «die Wüste bevölkerte sich mit Mönchen, die alles verließen, was sie besaßen, und sich einzeichneten für das Leben im Himmel» *(ib.)*. Das erste Wunder geschieht: Den von Krokodilen wimmelnden Kanal von Arsinoe durchschreitet Antonius unbehelligt (c. 15). Nun wechselt Athanasius von der Erzählung zur Lehre. Er gibt eine große Rede des Antonius wieder (c. 16-43), in der die Mönche im Kampf mit den Dämonen unterwiesen werden. Mit der eingangs zitierten Schilderung des neuen Gottesreiches der ägyptischen Klöster fährt er fort (c. 44), erzählt von Antonius' Lebensweise (c. 45, 47), dem Versuch, das Martyrium zu erlangen (c. 46) und dem zweiten Wunder: einer Dämonenaustreibung (c. 48). Wieder markiert das Wunder eine Zäsur in der Biographie. Antonius zieht sich in die innere Wüste zurück. Am Berg Kolzim findet er einen Ort mit Wasser und Dattelpalmen (c. 49); sogar ein Gärtchen läßt sich anlegen (c. 50). Tiere werden freundlich verwiesen *(ib.)*. Die Dämonenkämpfe gehen weiter (c. 51-53). Einmal noch besucht Antonius auf einer gefahrvollen Wüstenwanderung die Mönche in Unterägypten (c. 54). Dann bleibt er lange auf sei-

[3] In der lateinischen Übersetzung des Evagrius *ad peregrinos frates, Migne PL* 73, col. 125. Man vergleiche den Anfang des II. Makkabäerbuches: *Fratribus, qui sunt per Aegyptum, Iudaeis.* – Der Gewährsmann des Athanasius war Bischof Serapion von Thmuis nach M. Tetz, «Athanasius und die Vita Antonii», *Zs. für Neutestamentliche Wissenschaft* 73, 1982, p. 1-30.

[4] Zitate im folgenden aus der Anm. 2 genannten Übersetzung von Mertel.

nem Berg, ermahnt und tröstet die Besucher (c. 55 und 56), heilt (c. 57, 58, 61, 63, 64), rettet (c. 59), sieht Visionen (c. 60, 62, 65, 66). In einer kleinen Charakteristik hebt Athanasius die Ehrfurcht des Antonius gegenüber jedem Kleriker hervor[5], sein «Gleichgewicht» und seinen stets heiteren Frieden (c. 67). Nur gegen die Häretiker sei er unfreundlich gewesen, vornehmlich die Arianer, sagt Athanasius, der erbitterte Feind des Arianismus (c. 68). Um die Arianer zu widerlegen, sei er noch einmal von seinem Berg herabgestiegen und habe in Alexandrien gelehrt (c. 69-70). Auf der Rückkehr heilt Antonius ein besessenes Mädchen (c. 71). Ein zweites Mal unterbricht Athanasius die Erzählung und referiert Disputationen, die der auf seinen Berg zurückgekehrte Antonius mit heidnischen Philosophen und «ähnlichen Leuten» gehalten habe (c. 72-80). Kaiser Konstantin und seine Söhne schreiben Antonius; Antonius, auf dem Gipfel seines Ruhmes, bittet sie, «zu beherzigen, daß Christus allein der wahre und ewige Kaiser ist» (c. 81). Die Verwüstung der Kirche durch den Arianismus soll er visionär vorausgesehen (c. 82) und einem arianisch gesinnten General sein baldiges Ende prophezeit haben (c. 86). Immer wieder wird Antonius' Rat und Gegenwart gesucht (c. 84, 85); er erscheint allen «wie ein Arzt» (c. 87), denn er besitzt die Gnade der Unterscheidung der Geister (c. 88). Die Schilderung seines Lebensendes beginnt mit einer letzten Rede an die Mönche (c. 89). Athanasius berichtet von der Sorge des Antonius, daß sein Leichnam nicht mumifiziert und in einem Haus aufbewahrt, sondern der Erde zurückgegeben werde (c. 90), von Krankheit, letzten Worten (c. 91) und Tod (c. 92). Athanasius schildert nochmals in ein paar Worten sein Äußeres: «Seine Augen waren gesund und untadelig, und er sah gut; von seinen Zähnen fiel auch nicht einer aus; nur am Zahnfleisch waren sie abgenützt, aber wegen des hohen Alters des Greises. Seine Hände und Füße blieben gesund, und überhaupt erschien er glänzender und kräftiger als alle, die sich mannigfacher Nahrung, der Bäder und verschiedener Gewänder bedienen (c. 93).» Und seinen einzigartigen Ruhm: «Denn Antonius wurde berühmt nicht durch seine Schriften noch durch weltliche Weisheit oder durch irgendeine Kunst, sondern allein durch seine Frömmigkeit. Daß dies eine Gnade Gottes ist, wird niemand leugnen. Wie hätte man sonst von ihm, der sich auf seinem Berge verbarg und ruhig dort saß, in Spanien, Gallien, in Rom und

[5] «Fast der am meisten besprochene Sonderzug der Vita Antonii, der in der Tat Beachtung verdient, ist die Bescheidenheit, mit der der gefeierte Mönch sich in der kirchlichen Ordnung zu den Laien rechnet und sich danach jedem Kleriker unterordnet. Die hohen Charismen, die er empfing, begründen kein kirchliches Vorrecht. Der Anspruch, den einst ein charismatischer Lehrer in Alexandria erhoben und den ein Vorgänger des Athanasius zurückgewiesen hatte, wird von dem so andersartigen ‹Nachfolger› des Origenes in aller Form aufgegeben», H. Dörries, «Die Vita Antonii als Geschichtsquelle», *Nachr. Göttingen* 1949, p. 359-410, hier p. 383 sq.

Afrika gehört, wenn es nicht Gott war ... *(ib.).*» Am Schluß empfiehlt der Autor unter Hinweis auf diese neue Art, Ruhm zu gewinnen, den «Brüdern» das Buch zur Lektüre. Auch den Heiden könne man es, «wenn es notwendig wird», vorlesen (c. 94).

Es gibt in der biographischen Literatur kaum einen Text, dessen Form so unterschiedlich analysiert und beurteilt worden wäre wie das Antoniusleben des Athanasius. Es seien nur einige Arbeiten referiert. Am Anfang ist Friedrich Leos 1901 erschienenes Buch *Die griechisch-römische Biographie nach ihrer literarischen Form* zu nennen. Es würdigt die Antoniusvita keines Wortes und ist doch einschlägig, da es der Ursprung krasser Fehlurteile über spätantik-mittelalterliche Biographie im allgemeinen und die Antoniusvita im besonderen wurde. Nach Leo gibt es in der Antike zwei Arten von Biographie, nämlich erstens: die «peripatetische Biographie», die zunächst «litterarischen Grössen» galt; «an ihrer Spitze steht Aristoxenos, den Liebe und Hass zur Darstellung von Persönlichkeiten trieben. Die Form dieser Biographie war die Form der auf die Schilderung eines Charakters mit bestimmter moralischer Färbung zugeschnittenen historischen Erzählung; der Charakter wurde nicht in einer eignen Schilderung gezeichnet, sondern er trat allmählich, wie es die peripatetische Ethik lehrte, in den Handlungen des Mannes hervor. Die Handlungen des Dichters und Philosophen erscheinen in seinem βίος, durch dessen Darstellung ist auch das ἦθος gegeben»[6]. Zweitens: die «alexandrinische Biographie». Sie hat «von Thaten nicht viel, auch im Vorübergehen nicht zu berichten; sie handelt von Persönlichkeiten, an denen die Lebensführung und das individuelle Wesen nicht nur für die Zeit des Individualismus sondern für alle Zeit das eigentliche Interessante gewesen ist; ihre Thaten sind ihre Werke; und zur Einleitung in das Verständnis der Werke sollte der βίος dienen» (p. 132). Die «alexandrinische» oder auch «grammatische» Biographie hat – immer nach Leo – gegenüber der «peripatetischen» zwei Unterscheidungsmerkmale: «Erstens das Schema der Disposition» und zweitens «den wissenschaftlichen Stil; er tritt an die Stelle des für die allgemeine Bildung berechneten» (p. 134). Plutarch wäre der Vertreter der peripatetischen Biographie und Sueton der der alexandrinischen.

Nach dieser Lehre untersuchte H. Mertel in einer Münchener Dissertation von 1909 *Die biographische Form der griechischen Heiligenlegenden* und fand lauter Unvermögen, «ein klar gegliedertes Werk aus einem Guß zu schaffen» (p. 19). Für das Antoniusleben wurde (da Athanasius in zeitlicher Folge erzählt) ein «typisch plutarchisches Schema» ermittelt, dessen (chronologisches) Prinzip aber «durch den bunten Wechsel von Wunderberichten und erbaulichen Erörterungen, mit denen wir überschüttet werden, verdunkelt» würde[7]. Das eigentliche Verdienst dieser Arbeit war es

[6] Leo, *Die griechisch-römische Biographie*, p. 316 sq. Der Aristoxenos, den Leo an die Spitze der «peripatetischen» Biographie stellte, ist leider nicht mehr zu lesen, denn von seinen βίοι des Archytas, Sokrates und Platon sind nur Bruchstücke vorhanden.

[7] H. Mertel, *Die biographische Form der griechischen Heiligenlegenden*, Diss. München 1909, p. 14. – Mertel hat in der Einleitung zu der o. Anm. 2 zitierten Übersetzung allerdings sein Urteil revidiert.

«– wenn auch unwillentlich – zu zeigen, daß Leos Schemata keinen geeigneten Zugang zu der Vitenliteratur darstellen» (Hoster, *Die Form der frühesten lateinischen Heiligenviten*, Köln 1963, p. 16).

Schon 1906 hatte Reitzenstein in seinem Buch *Hellenistische Wundererzählungen* dargelegt, daß es noch andere Typen von Biographie in der Spätantike gab als die, die Plutarch und Sueton verkörperten und die Leo zu «peripatetisch» und «alexandrinisch» extrapolierte: zum Beispiel die «Aretalogie», deren bestes Beispiel in den *Passiones apostolorum* schon kurz berührt wurde. In einem Paragraphen «Propheten- und Philosophen-Aretalogien» handelte Reitzenstein von den ältesten christlichen Mönchsviten. «An der Spitze steht ... ein Werk, das trotz seines schlechten Griechisch – Athanasios war alles andere als ein Meister der Form – durchaus zur großen Literatur gerechnet werden will, und dessen Erscheinung ein Ereignis von weltgeschichtlicher Bedeutung heißen darf». Den Kern bilden «die große Rede an die Mönche mit ihrer Theorie des Dämonenkampfes, durch deren Formulierung Athanasios seinen verhängnisvollen Einfluß auf das Geistesleben des gesamten Mittelalters bis herab zu Luther gewann, die Streitgespräche des Mönches mit den Philosophen – Konzessionen an die jüngste Apologetik – endlich die auf Arianer und Meletianer bezüglichen Abschnitte; sie alle kommen selbstverständlich nach dem festen Stil des großen literarischen Werkes ganz auf die Rechnung des Verfassers. Von ihnen heben sich ab: 1. die Bekehrungsgeschichte und erste Entwicklung; sehr möglich, daß es eigene Erzählungen des Antonius, freilich mit christlicher Rhetorik ausgeschmückt, sind; 2. feste Gruppen von Wundererzählungen ... Das Werk gibt sich als Brief, der allerdings keinen festen Adressaten hat; die Form ist aus der Märtyrerliteratur bekannt; die Briefe des Hieronymus, die immer wieder das Leben einzelner asketisch-frommer Männer und Frauen berichten, zeigen, daß sich für diese Art βίοι schon eine feste Literaturform entwickelt hat. Das Werk gibt sich aber auch als Ergänzung früherer διηγήσεις, die es an sich nicht verurteilt, sondern nur als unvollständig hinstellt» (p. 55-57).

Reitzenstein brachte also eine ganze Reihe von Gesichtspunkten[8], deren übergeordneter freilich der Begriff der Aretalogie blieb. Gegen die Anwendung der Leo'schen Schemata, aber auch des Begriffes Aretalogie auf die Antoniusvita richtete 1912 Karl Holl seinen Aufsatz über «Die schriftstellerische Form des griechischen Heiligenlebens» (Gesammelte Aufsätze t. 2, Tübingen 1928, p. 249-269). Das Verdienst dieser Arbeit

[8] Es ist unmöglich, Reitzenstein einigermaßen vollständig zu referieren oder die Stelle zu finden, an der er alles zusammenfaßt, was er meint. «Nicht ganz ohne Grund hat auch einmal ein Kritiker bei aller Bewunderung für ein neues Buch Reitzensteins von der Gefahr des assoziativen Denkens gesprochen, das ihn bei seiner ungeheuren Beherrschung des Materials treibe, Tatsache an Tatsache zu reihen, bis das letzte Glied der Kette nicht mehr in engem Zusammenhang mit dem Beweisthema stehe (Zielinski, Berl. ph. Woch. 1907, 1491)», M. Pohlenz, [Nachruf auf] «Richard Reitzenstein», *Nachr. Göttingen* 1930/1931, Sonderabdruck p. 9.

liegt im Begriff der «Aufstiegsbiographie». Athanasius läßt «Antonius räumlich stetig weiter vorrücken ... vom Dorf ins Grab, von da in die Wüste, von da wieder in die tiefste Einsamkeit ... So geben die Haltestellen des Weges zugleich die Stufen der inneren Entwicklung an» (p. 254). Der Schwerpunkt der Erzählung liegt dort, wo Antonius auf seinem Weg Gott am nächsten ist, am Schluß. HOLL hat antike Vorbilder für diese Form gesucht und gefunden: Vom *Herakles* des Sokratesschülers Antisthenes (Beschreibung eines Gottes), der Pythagorasvita des Apollonius von Tyana (Beschreibung eines Halbgotts) laufe eine geradlinige Entwicklung zur Apolloniusvita des Philostrat (Beschreibung eines Zeitgenossen) und zur Antoniusvita des Athanasius (p. 264 sq.). Wir wollen und können[9] diesen kühnen Brückenschlag von Sokrates bis Athanasius nicht auf seine Tragfähigkeit prüfen.

REITZENSTEIN, allzeit kriegerisch gestimmt, publizierte 1914, um «den Zoll des Dankes für reiche Förderung und Anregung zu erstatten», eine «Polemik» wider HOLL: *Des Athanasius Werk über das Leben des Antonius* (SB Heidelberg). Wie immer brachte REITZENSTEIN eine Fülle von Ideen zur formalen Beschreibung der Antoniusvita: «Briefform» (p. 6), «Streitschrift» (*ib.*), «didaktische Tendenz» (p. 30), Übertragung eines «philosophischen Idealbildes» ins Christliche (p. 33). Insgesamt zerlegte er die Vita in vier Teile, von denen nur der erste vom Aufstiegs- und Entwicklungsgedanken geprägt sei, ein zweiter sei eine Aretalogie, der dritte von Athanasius selbst konzipiert. «Einen schriftstellerischen Plan klar zu entwerfen und einheitlich durchzuführen, ist ihm freilich unmöglich», sein Werk bleibt «als schriftstellerische Leistung unbefriedigend» (p. 30). Damit schloß sich «der Philologe» doch wieder dem – kurz zuvor heftig befehdeten[10] – Verdikt «des Theologen» an, der auf Grund der Dämonologie der Antoniusvita und, ohne zu ahnen, wie nahe die Erfahrung der Dämonen seiner Zeit schon wieder war, 1913 die Antoniusvita des Athanasius als das vielleicht «verhängnisvollste Buch, das jemals geschrieben worden ist», geschmäht hatte[11].

---

[9] Den Herakles des Antistehenes kann man so wenig lesen wie die Pythagorasvita des Apollonius von Tyana. Nur die Vita des heidnischen Wundertäters Apollonius von Tyana, die Philostrat im frühen III. Jahrhundert n. Chr. schrieb, ist erhalten, ed. C. L. KAYSER, *Flavii Philostrati opera* t. 1, 1870. Von dieser Vita gab es eine spätantike lateinische Übersetzung, die aber verloren ist, cf. SCHANZ-HOSIUS, *Geschichte der römischen Literatur* t. 4/1, p. 91 sq. Mit dem «heidnischen Wundertäter» Apollonius von Tyana ist nicht zu verwechseln Apollonius von Tyrus, der Held des spätantiken Romans *Historia Apollonii Regis Tyri*, ed. A. RIESE, Leipzig [2]1893.

[10] REITZENSTEIN, *Die Nachrichten über den Tod Cyprians* (SB Heidelberg), 1913, p. 68.

[11] A. v. HARNACK, *Das Leben Cyprians von Pontius* (TU 39/2), 1913, p. 81 n. 2 fährt dann fort: «Wäre es ein parlamentarischer Ausdruck, so dürfte unbedenklich gesagt werden, daß kein Schriftwerk verdummender auf Ägypten, Westasien und Europa gewirkt hat als diese «Vita Antonii», obschon man sie noch jetzt nicht ohne Anteil liest. Aber dieses Werk, welches mit Recht den Namen des gefeiertesten

Aus der folgenden Literatur ist der Versuch von J. LIST zu erwähnen, die Antoniusvita als ein «regelrechtes ἐγκώμιον im Sinne der rhetorischen Kunstlehre» zu erweisen: *Das Antoniusleben des hl. Athanasius d. Gr.* Eine literar-historische Studie zu den Anfängen der byzantinischen Hagiographie, Athen 1930, hier p. 62. Er wies auf viele Punkte der Antoniusvita hin, die der Theorie der Lobrede entsprechen, aber «die Kephalaia, die er aufzählt, werden fast ausschließlich zu Beginn und am Ende behandelt»[12], und damit ist die Bezeichnung Enkomion oder Panegyricus für die Antoniusvita doch wieder nur die halbe Wahrheit. S. CAVALLIN[13] wies zu Recht darauf hin, daß es ein zeitgenössisches sachverständiges Urteil über das Verhältnis von Biographie und Rhetorik gibt: Gregor von Nazianz sagt in seiner Rede auf Athanasius (*Migne PG* 35, col. 1085 sq.), von einer Lobrede (εὐφημία = ἐγκώμιον) könne man keine Vollständigkeit verlangen; dafür sei die Geschichte (ἱστορία) zuständig. Als Beispiel für «Geschichte» nennt er dann das Antoniusleben, das er umschreibt als «eine Gesetzgebung für das Mönchsleben in der Kunstform einer Erzählung» (τοῦ μοναδικοῦ βίου νομοθεσίαν ἐν πλάσματι διηγήσεως). CAVALLIN stellt fest, «daß die Antoniusbiographie des Athanasius in wichtigen Punkten, nämlich in der größeren Ausführlichkeit, in der Erzählung der Taten nach der Zeitfolge und in der weniger rhetorischen Diktion vom rednerischen Enkomion ... abweicht. In allen diesen Beziehungen nähert sich die Vita Antonii dem γένος der Geschichte, eine Annäherung, die offenbar auch Gregor an der zitierten Stelle zum Ausdruck hat bringen wollen»[14]. Als literarische Vorbilder macht dann Cavallin das enkomiastische Leben des Agesilaus von Xenophon und die *Vita Attici* des Cornelius Nepos geltend.

Der Überblick über die Literatur ergibt folgende durchgehende Züge: Die Kritik der vorausgehenden Formanalyse und Herkunftstheorie ist jeweils überzeugender als die neu vorgelegte Konstruktion. Das deutet darauf hin, daß es das gesuchte Vorbild der Antoniusvita vielleicht doch nicht gibt, sondern daß hier eine neue Form geschaffen wurde[15]. Der einzige allgemein rezipierte Be-

---

Helden der Orthodoxie trägt und welches die Kraft der Verbreitung des Mönchtums gewesen ist, hat neben dem Reliquiencult die Hauptschuld an dem Einzug der Dämonen, der Mirakel und alles Spuks in die Kirche.»

[12] HOSTER, *Die Form der frühesten lateinischen Heiligenviten von der Vita Cypriani bis zur Vita Ambrosii*, 1963, p. 29.

[13] S. CAVALLIN, *Literarhistorische und textkritische Studien zur Vita S. Caesarii Arelatensis*, (Abh. Lund) 1934, p. 7 sqq.

[14] CAVALLIN, p. 10.

[15] «Es soll gewiß nicht in Abrede gestellt werden, daß die vielfältigen Bemühungen, die literarische Gattung aufzuzeigen, der die Vita Antonii zugehöre, zum Verständnis manches beigetragen haben. Unstreitig würde es nicht wenig bedeuten, wenn ein solches Formgesetz die Darstellung beherrschte. Es würde der Deutung Grenzen setzen bzw. ihr die Richtung bestimmen. Es läßt sich aber nicht verkennen, daß sich die Vita Antonii in keines der Schemata ohne Gewaltsamkeit einfügen läßt; und

griff, der dieses Neue umschreibt, ist «Aufstiegsbiographie». Dieser Begriff kann sich übrigens auf eine Formulierung des Hieronymus stützen (siehe u. S. 143). Sollte man nicht Athanasius auch die Fähigkeit zugestehen, gewissermaßen aus dem Urstoff der Biographie, der Erinnerung an einen großen Menschen, eine neue Form zu gestalten? Die Unausgeglichenheit von Erzählungen und Reden könnte darauf hindeuten, daß nicht bewährten Vorbildern gefolgt, sondern angesichts des umstürzend neuartigen Lebens des Antonius auch eine neuartige Lebensbeschreibung versucht wurde.

«Für mich ist schon die bloße Erinnerung an Antonius ein großer und nützlicher Gewinn», schreibt Athanasius im Prolog der Antoniusvita. Dieses Wort steht, wie man seit langem weiß[16], in Parallele zur Biographie um Sokrates: «Schon die Erinnerung an ihn, wenn er nicht anwesend war, bedeutete keinen geringen Gewinn denen, die gewohnt waren, mit ihm zu verkehren» (Xenophon, *Memorabilia* 4, 1, 1); «denn die Erinnerung an Sokrates, wenn ich selbst erzähle oder einen anderen erzählen höre, ist mir immer das Allerliebste» (Platon, *Phaidon* 58 D). Das braucht keine bewußte Parallele zu sein, obwohl griechische Literatur im IV. nachchristlichen Jahrhundert nirgends in größerer Fülle präsent war als in Alexandrien, der Bischofsstadt des Athanasius. Wenn die Parallele zufällig ist, dann ist es ein glücklicher Zufall. Wie von der Erinnerung an Sokrates mindestens zum Teil die Biographie der griechisch-römischen Antike ausgeht[17], so begründet die Erinnerung an Antonius neue, ebenso weitreichende Traditionen im griechisch-lateinischen Mittelalter. Mit Antonius ist wie mit Sokrates eine geistige Welt entstanden.

Athanasius schrieb die Antoniusvita nach allgemeiner Annahme im Jahr 357. die Vita hat sich mit großer Schnelligkeit über das römische Reich verbreitet. Ihre weltgeschichtliche Wirkung zeigt die berühmte Erzählung aus Augustins *Confessiones* (VIII 6). Vier Hofbeamte gingen, so erzählt Augustin, zur Zeit des Kaisers Gratian (375-383) zu Trier[18] in den Gärten nordöstlich der Stadt

wenn es richtig sein mag, daß überkommene Formen dem Autor die Gestaltung des Stoffes erleichterten, so hat er sie doch mit großer Freiheit angewandt, so daß am Ende ein Werk sui generis entstanden ist und man schließlich fragen mag, ob nicht doch Holl von einem sicheren Gefühl geleitet war, wenn er ein eigenes Formgesetz für sie nachzuweisen versuchte», Dörries, «Die Vita Antonii als Geschichtsquelle», *Nachr. Göttingen* 1949, p. 360 n. 3.

[16] Cf. Mertel, *Leben des Vaters Antonius* (wie Anm. 2), p. 12 (688).

[17] A. Dihle, *Studien zur griechischen Biographie*, Göttingen 1956, p. 13 sqq. A. Momigliano, *The Development of Greek Biography*, Cambridge/Mass. 1971, p. 17, 46 sq. und öfter.

[18] Über Athanasius in Trier während seines Exils (335-337) und später Th. Kempf,

in der Gegend der späteren Abtei St. Maximin spazieren, während der Kaiser Zirkusspielen zusah. Zwei von ihnen kamen an eine Mönchsbehausung, wo das Leben des heiligen Antonius offen dalag. Sie lasen darin und wurden von solcher Begeisterung ergriffen, daß sie sogleich den kaiserlichen Dienst quittierten und als Mönche lebten. Einer von den beiden anderen, der Afrikaner Ponticianus, erzählte bei einem Besuch in Mailand seinem Landsmann Augustinus diese Begebenheit und vieles mehr von Antonius und den Mönchen in der Wüste. Nach diesem Gespräch ging Augustinus in den Garten. Dort kam ihm in den Sinn, wie Antonius auf das Jesuswort «Gehe hin, verkaufe, was du hast» (Mt 19, 21) reagiert hatte. Gleich Antonius, suchte Augustin ein Wort für sich, schlug den Band der Paulusbriefe auf und fand das erlösende Wort (Rm 13, 13-14): «Nicht in Schmausereien und Trinkgelagen, nicht in Zank und Neid, vielmehr ziehet an den Herrn Jesus Christus und pflegt nicht des Fleisches in seinen Lüsten.»

Bis vor einigen Jahrzehnten konnte man als selbstverständlich annehmen, daß die vier Hofbeamten in Trier das Antoniusleben in der lateinischen Übersetzung des Evagrius fanden und lasen. Evagrius von Antiochien hat den griechischen Bios des Athanasius um 370 übersetzt; in dieser lateinischen Fassung hat sich die Vita über den ganzen Orbis latinus verbreitet. Evagrius hat seiner recht freien Übersetzung ein kurzes Vorwort vorausgeschickt, daß ein Locus classicus der griechisch-lateinischen Übersetzungstheorie geworden ist[19]:

Presbyter Evagrius Innocentio charissimo filio in domino salutem.

Ex alia in aliam linguam ad verbum expressa translatio sensus operit et veluti laetum gramen sata strangulat. Dum enim casibus et figuris servit oratio, quod brevi poterat indicari sermone, longo ambitu circumacta vix explicat. Hoc igitur ego vitans vitam beati Antonii te petente ita transposui, ut nihil desit ex sensu, cum aliquid desit ex verbis. Alii syllabas aucupentur et litteras, tu quaere sententiam!

«Der Priester Evagrius wünscht seinem teuersten Sohn Innocentius Heil im Herrn.

Die wörtliche Übersetzung von einer Sprache in die andere deckt den Sinn zu und erstickt die Saaten wie das üppig sprießende Gras. Wenn die Rede nämlich den Fällen und Wortfiguren sklavisch folgt, erklärt sie des langen und breiten mit Mühe, was in kurzen Worten hätte angezeigt werden können. Das also habe ich vermieden und die Lebensbeschreibung des heiligen Antonius auf deine Bitte so übertragen, daß nichts am Sinn, höchstens an den Worten etwas fehlt. Andere mögen Silben und Buchstaben stechen, du suche den Gedanken!»

«Berührungen und Fernwirkungen ägyptischen Christentums im Rheinland» im Katalog *Koptische Kunst*. Christentum am Nil, Essen 1963, p. 163-168.

[19] *Migne PL* 73, col. 125 sq. Hieronymus zitiert den Prolog seines Freundes Evagrius in epist. 57, 6 *(Ad Pammachium de optimo genere interpretandi)* als Programm für freies, sinngemäßes Übersetzen, *CSEL* 54, p. 511 (*Migne PL* 22, col. 572). Parallelstellen weist nach H. Marti, *Übersetzer der Augustin-Zeit*, München 1974, p. 145.

Evagrius erklärt sich für die klassische Übersetzungsmethode der Unterwerfung des fremden Inhalts unter die Gesetze der lateinischen Sprache[20]. Er tut dies, indem er gegen die wörtliche Übersetzungsmethode zu Felde zieht. Hatte Evagrius einen bestimmten Anlaß für eine so polemische Stellungnahme? Meint er bestimmte «Silben- und Buchstabenstecher»?

In der immer noch maßgebenden Edition der lateinischen Antoniusvita in Rosweydes *Vita patrum* liest man einen «Epilogus Evagrii interpretis», der vom Prolog sehr verschieden ist[21]:

Itaque prudentes, qui legere voluerint hanc scripturam, obsecramus, ut dent veniam, si Graeci sermonis vim exprimere non potuimus, transferentes eum in Latinam linguam, licet contra nostrum propositum haec fecerimus. Sed non quasi invidentes nolebamus facere, sed sufficienter sciens, quantam infirmitatem sustinet Graecus sermo translatus in Latinitatem; tamen maluimus Graecum sermonem hoc sustinere, quam fraudem pati eos lucri deifici, qui quomodocunque interpretatum Graecum sermonem legere possint ...

«Die Klugen also, die diese Schrift vielleicht lesen wollen, bitten wir um Verzeihung, daß wir die Kraft der griechischen Rede bei der Übersetzung ins Lateinische nicht ausdrücken konnten, obwohl wir das gegen unseren Vorsatz getan haben. Aber wir wollten es nicht unterlassen, das zu tun, wie wenn wir neidisch wären. Ich weiß wohl, was für eine Schwächung die griechische Rede erfährt, wenn sie ins Lateinische übersetzt wird. Dennoch wollten wir lieber, daß die griechische Rede das erduldete, als daß die um den vergöttlichenden Gewinn betrogen würden, die das – auf welche Weise auch immer – aus dem Griechischen Übersetzte lesen könnten ...»

Der Sermo humilis des Verfassers dieses Nachworts, seine Umständlichkeit (*lucrum deificum*[22] «vergöttlichender Gewinn»), fast quälende Bescheidenheit, die unscharfe Satzführung mit den kausalen, konzessiven und adversativen Einleitungen *Itaque ... licet ... Sed ... sed ... tamen*, die zumeist wieder nichts

[20] cf. F. Blatt, «Remarques sur l'histoire des traductions latines», *Classica et Mediaevalia* 1, 1938, p. 217 sqq. W. B., *Griechisch-lateinisches Mittelalter*, p. 66 sqq.

[21] Hier zitiert nach dem Nachdruck der Rosweydeschen *Vitae Patrum* in *Migne PL* 73, col. 167 sqq. Abweichende Textfassungen bei G. Garitte, *Un témoin important du texte de la vie de S. Antoine par S. Athanase.* La version latine inédite des Archives du Chapître de S. Pierre à Rome, Brüssel-Rom 1939, p. 93, und H. Hoppenbrouwers, *La plus ancienne version latine de la vie de S. Antoine par S. Athanase.* Étude de Critique Textuelle, Nymwegen 1960, p. 194 sq. Parallelstellen bei Marti, *Übersetzer der Augustin-Zeit*, p. 146.

[22] Die von Tertullian ins Christenlatein eingeführte Vokabel *deificus* kommt bei Evagrius nicht vor, während sie der gleich zu behandelnde ältere Übersetzer vielfach benützt, etwa um ἄσκησις und ἀρετή christlich wiederzugeben: *studium deificum* und *virtus deifica*, cf. Garitte, *Un témoin important*, 1939, p. 6: «l'expression *lucri deifici* qu'on lit dans l'épilogue est comme une marque d'origine certaine».

anderes sind als gehobenes syntaktisches Gestammel im Stil von «und dann ... und dann», all das steht in denkbar hartem Gegensatz zu dem präzisen, vielleicht etwas arrogant scharfen und knappen Vorwort des Evagrius, den Hieronymus mit einer seiner treffenden Formulierungen als *acris ... ingenii* bezeichnete[23]. In «Vorwort» und «Nachwort» der Antoniusvita sprechen zwei verschiedene Übersetzer. Ein «scharfer Geist» ist nur der Verfasser des Prologs, Evagrius. Der Epilog stammt von einem anderen Übersetzer des Antoniuslebens. Die zu seinem Nachwort gehörende Übersetzung ist in diesem Jahrhundert zum Vorschein gekommen.

Die ältere Übersetzung[24] gibt sich als ein Werk des Hieronymus aus; das ist eine irrige Zuschreibung. Aber die Epoche stimmt; die Übersetzung stammt aus der Zeit des Hieronymus. Ihre Abfassungszeit läßt sich literaturgeschichtlich und sprachgeschichtlich recht genau herausarbeiten, Terminus post quem ist die Publikation des griechischen Originals, das Jahr 357, terminus ante quem das Erscheinen der Übersetzung des Evagrius. Denn Evagrius meint mit der *ad verbum expressa translatio* offenbar unsere nur noch in einem Exemplar erhaltene Antoniusvita und hat ihre Eigenart auch richtig beschrieben. Das linguistische Argument für die Priorität der anonymen Übersetzung liegt in der Beobachtung, daß dem Anonymus noch fundamentale Wörter für die Wiedergabe seines Stoffes fehlen. Betrachten wir nur die Übersetzung der Kernwörter μοναχός und μοναστήριον. Ersteres kommt gleich zu Anfang des Prologs des Athanasius «an die Brüder in der Fremde» vor. Der anonyme Übersetzer bringt das Lehnwort *monachus*. Er gibt damit den ersten datierbaren Beleg für dieses wichtige Wort der lateinischen Sprache. Aber es läßt sich wohl behaupten, daß nicht er es war, der den Schritt der einfachen Endungslatinisierung getan hat. Denn dann hätte er auch den Mut gehabt, aus μοναστήριον *monasterium* zu machen. Aber in diesem Fall nimmt er Zuflucht zu den verschiedensten Umschreibungen *locus monachorum*, *mansiones monachorum* u. a.[25]. Das heißt, daß der Anony-

[23] Hieronymus, De viris illustribus c. 125: *Evagrius, Antiochiae episcopus, acris et praestantis ingenii ... vitam ... beati Antonii de graeco Athanasii in sermonem nostrum transtulit*, ed. Richardson, 1896, p. 53.

[24] Vita S. Antonii, trad. anonymo, ed. Garitte, *Un témoin important*, 1939, (wie Anm. 21) und ed. Hoppenbrouwers, Nymwegen 1960 (wie Anm. 21). Neueste Ausgabe von G. J. M. Bartelink, *Vita di Antonio*, Mailand 1974. Die Vita ist nur überliefert im Cod. Basilicanus A. 2 des Kapitelarchivs von St. Peter in Rom (jetzt in der Vatikanischen Bibliothek), «romaneske Minuskel» («Farfa-Stil»), saec. XI. Die Vita steht dort unter dem Namen des Hieronymus. – Vom *Epilog* dieser ältesten Übersetzung gibt es noch eine zweite handschriftliche Überlieferung: Rom, BN Farfa 5.

[25] cf. Garitte, *Un témoin important*, p. 4.

mus das Wort *monasterium* noch nicht zur Verfügung hatte. Evagrius wagt dann als erster die sprachlogische Fortsetzung des Lehnguts von *monachus* zu *monasterium*. Die anonyme Übersetzung ist also auch wortgeschichtlich vor die des Evagrius zu setzen.

In Jahreszahlen ausgedrückt ergeben sich folgende Verhältnisse. Athanasius schrieb um das Jahr 357. Der Innocentius, dem Evagrius seine Übersetzung widmete, starb 374 oder 375[26]. Man wird die Übersetzung des Evagrius deshalb um 370 ansetzen, die ältere anonyme Übersetzung etwas früher, um 365.

Der Unterschied der beiden Übersetzungen ist erheblich. Man vergleiche einen Passus aus den «Versuchungen des heiligen Antonius»[27]:

anonyme Übersetzung (um 365)

(c. 9) *Inimicus autem . . . convocavit canes suos et increpans dicebat ad illos: «Videtis, quia nec spiritu fornicationis neque plagis potuimus compescere, sed magis audaciam sumit aduersum nos. Accedamus usque ad eum aliter.» Facile est autem diabolo transfigurari in malo. Tunc itaque in nocte sonum quidem talem fecerunt, ut putet quis totum locum illum esse motum. Parietem autem monumenti quadratum quasi ruperunt daemones et visi sunt per ipsos introire transfigurati in bestias et serpentium phantasias. Et continuo repletus est locus ille phantasias leonum et ursorum, leopardorum, colubrorum, taurorum, aspidum, scorpionum et luporum. Et singuli harum belluarum movebantur secundum suam figuram: Leo rugiebat volens insilire in eum, taurus volebat ventilare cornibus, coluber repens non adtingebat et lupus de impetu suo retinebatur . . . Repens torquebatur se et sibilabat super eum. Et simul omnes terribiles erant ira et sono suo. Et Antonius*

Evagrius (um 370)

(c. 8) *diabolus . . . congregatis canibus suis et proprio se furore dilanians «Videtis», ait, «quia nec spiritu fornicationis nec corporis doloribus superatus insuper audacter lacessit nos. Omnia arma corripite, acrius a nobis impugnandus est. Sentiat, sentiat! Debet scire, quos provocet.» Dixit et ad hortantis vocem audientium turba consensit, quia innumeras diabolus habet artes nocendi. Sonitus igitur repentinus increpuit, ita ut loco funditus agitato et parietibus patefactis multifaria daemonum exinde turba se effunderet; nam et bestiarum et serpentium formas induentes omnem protinus locum replevere phantasiis leonum, taurorum, luporum, aspidum, serpentium, scorpionum necnon et pardorum atque ursorum. Et haec singula secundum suam fremebant naturam. Rugiebat leo occidere volens, taurus mugitu et cornibus minabatur, serpens sibilo personabat, luporum impetus ingerebantur, pardus discoloriter auctoris sui calliditates varias indicabat. Truces omnium vul-*

[26] F. CAVALLERA, *Saint Jérôme*, Löwen-Paris 1922, t. 1, p. 28 und t. 2, p. 153.

[27] Übersetzung des Evagrius aus *Migne PL* 73, col. 132. Text der älteren Übersetzung nach HOPPENBROUWERS (wie Anm. 21). Die verschiedene Kapitelbezifferung ergibt sich letzten Endes daraus, daß die Mauriner ihre Ausgabe des griechischen Textes anders einteilten, als dies ROSWEYDE mit dem lateinischen getan hatte. HOPPENBROUWERS folgt der Einteilung des griechischen Textes.

vero suscipiebat flagella illorum et sustinebat punctus illorum et sentiebat quidem asperiorem dolorem corporis, lente vero vigilans magis animo iacebat . . .

(c. 10) *Dominus autem nec in hoc oblitus est certaminis Antonii, sed opitulatus ei. Respiciens enim Antonius vidit tectum quasi apertum et radium quemdam lucis descendere ad ipsum. Et daemones quidem subito non apparuerunt, dolor autem corporis statim quievit, et domus iterum integra visa est. Antonius vero sentiens opitulationem maxime respiravit et relevatus a doloribus et deprecabatur visionem, quae illi apparuit, dicens: «Ubi eras? Quare non ab initio apparuisti, ut dolores meos compesceres?» Et vox venit ad illum dicens: «Antoni, hic fui, sed expectabam videre tuum certamen . . .»*

tus et vocis horridae dirus auditus. Antonius flagellatus atque confossus sentiebat quidem asperiores corporis dolores, sed imperterritus durabat mente pervigili . . .

(c. 9) *Non oblitus Iesus colluctationis servi sui eidem protector factus est. Denique cum elevaret oculos, vidit desuper culmen aperiri et deductis tenebris radium ad se lucis influere. Post cuius splendoris adventum nec daemonum aliquis apparuit, et corporis dolor extemplo deletus est. Aedificium quoque, quod paulo ante dissolutum fuerat, instauratum est. Illico praesentiam domini intellexit Antonius et ex intimo pectore trahens longa suspiria ad lumen, quod ei apparuerat, loquebatur dicens: «Ubi eras, bone Iesu? Ubi eras? Quare non a principio affuisti, ut sanares vulnera mea?» Et vox ad eum facta est dicens: «Antoni, hic eram, sed expectabam videre certamen tuum . . .»*

Die deutsche Übersetzung folgt dem griechischen Text[28]:

«Der höllische Feind aber . . . rief seine Hunde zusammen und rief berstend vor Zorn: ‹Seht ihr, daß wir ihn weder durch den Geist der Unzucht noch durch Schläge zum Schweigen gebracht haben! Im Gegenteil, er ist sogar noch frech gegen uns. Wohlan, wir wollen ihm anders beikommen!› Denn leicht ist es für den Teufel, alle möglichen Gestalten zur Sünde anzunehmen. Da machten sie nachts einen solchen Lärm, daß der ganze Ort zu erbeben schien. Es war, als ob die Dämonen die vier Mauern des kleinen Hauses durchbrechen und eindringen wollten; dazu verwandelten sie sich in die Gestalten von wilden Tieren und Schlangen; und gar bald erfüllte sich der Platz mit Erscheinungen von Löwen, Bären, Leoparden, Stieren und Nattern, Aspisschlangen, Skorpionen und Wölfen. Jedes von diesen Untieren bewegte sich nach seiner besonderen Art: Der Löwe brüllte, als wollte er anspringen, der Stier schien mit den Hörnern zu stoßen, die Schlange ringelte sich, aber sie kam nicht, der Wolf stürmte los, blieb aber wie festgebannt; der Lärm aller dieser Erscheinungen zugleich war wirklich schrecklich und ihre Wut grimmig. Antonius, von ihnen zerpeitscht und zerstochen, fühlte zwar heftigen körperlichen Schmerz, aber ohne Zittern und wachsam in seiner Seele lag er da . . .

Der Herr aber vergaß auch da nicht seines Ringens, sondern kam zu seinem Beistand.

[28] MERTEL, (wie Anm. 2) p. 23-25 (699-701).

Denn als Antonius aufblickte, sah er das Dach geöffnet, und ein Lichtstrahl kam auf ihn herab. Die Dämonen wurden plötzlich unsichtbar, die Pein in seinem Körper hörte sogleich auf, und das Haus war wieder unbeschädigt wie zuvor. Antonius aber merkte die Hilfe, atmete auf, er wurde von seinen Schmerzen erleichtert und fragte die Erscheinung: ‹Wo warst du? Warum bist du nicht zu Anfang gekommen, um meine Qualen zu beendigen?› Und eine Stimme ertönte zu ihm: ‹Antonius, ich war hier, aber ich wartete, um dein Kämpfen zu sehn.›»

Die Szene ist bis ins Detail durch Grünewalds Isenheimer Altar in unsere bildliche Erinnerung übergegangen. Sogar der Stoßseufzer des Antonius zum Herrn ist dort (als am Boden liegender Zettel) zu finden (selbstverständlich in der Fassung des Evagrius). Nur der über der satanischen Szene unbewegt zuschauende Christus ist nicht in unsere mittelalterlich-moderne Vorstellungswelt eingegangen. Das ist eine typisch antike Evokation des römischen Würdenträgers, der über die Spiele wacht und zusieht, wie sich sein Gladiator schlägt. Es ist eine Tierhetze von der Art derer in Karthago im Jahr 202 oder 203, die Antonius in unermeßlicher Einsamkeit allein, als μοναχός, vor einem einzigen, verborgenen Zuschauer als «geistlicher Martyrer» erleidet.

Die Übersetzung des Evagrius ist noch freier, als sein Vorwort vermuten läßt. Er erweitert und kürzt. Die Rede des Satan an seine «Hunde», am Anfang unseres Textausschnitts, hat er erweitert. Die rhetorische amplificatio *Sentiat, sentiat. Debet scire, quos provocet* geht auf Evagrius' Rechnung. Andererseits hat er das magische Moment der Erzählung, wie sich die Mauern des Kastells öffnen, etwas reduziert: *parietibus patefactis.* Das traumhafte Abbrechen des Erlebnisses auf dem Höhepunkt der Gefahr («die Schlange ringelte sich, aber sie kam nicht, der Wolf stürmte los, blieb aber wie festgebannt») ist von Evagrius weggelassen. In der Übersetzung des Evagrius wird insgesamt das Wahnhafte der Szene weniger deutlich; alles wirkt bei ihm eine Nuance realer als beim älteren Übersetzer. Der erste Übersetzer scheint in seiner wörtlichen Art mehr von der Vorlage bewahrt zu haben als Evagrius. Die wissenschaftlichen Bearbeiter der lateinischen Urvita des Antonius sprachen von einem «littéralisme extrême[29] und einem «respect superstitieux du mot à mot»[30]. Die Mohrmann-Schule hat dagegen Einspruch erhoben und sogar «aspirations littéraires» zu erkennen geglaubt[31]. Doch was dafür angeführt wurde, hielt sich in bescheidensten Grenzen. Der Text der älteren Übersetzung ist für sich gelesen kein literarisches Latein. Er ist nicht ausdruckslos, aber barbarisch *(sed magis, accedamus*

[29] A. Wilmart, «Une version latine inédite de la vie de Saint Antoine», *RB* 31, 1914/19, p. 163-173, hier p. 167.
[30] Garitte (wie Anm. 21), p. 3.
[31] Hoppenbrouwers (wie Anm. 21), p. 21, mit Verweisen.

usque ad eum, in nocte, de impetu suo retinebatur) und fehlerhaft *(parietem ... per ipsos, singuli ... belluarum, repens torquebatur se).* Die Übersetzung gehört einer relativ niederen Sprachschicht an, in der es etwa für «essen» nur *manducare* (und ausnahmsweise *comedere*) gibt, aber nie *edere*, für «weinen» nur *plorare*, nie *flere*, für «dann» nur *tunc*, nie *tum*[32], in der konsekutives *ut* mit Infinitiv erlaubt[33] und der Komparativ schon keine Steigerung mehr ist (immer *saepius*, nie *saepe*). Ein Superlativ, der etwas sein soll, muß schon *ingentissimus* oder *minimissimus* heißen[34]. Evagrius hat an der rohen Übersetzung Anstoß genommen und sie bewußt durch eine freiere und klassischer temperierte Version ersetzt.

Die doppelte Übersetzung der Lebensbeschreibung des Antonius ist von einiger literatur- und sprachgeschichtlicher Bedeutung. Eine gewaltige biographische Reihe hebt an: die der Lebensbeschreibungen von Mönchen. Neues erscheint realiter und verbaliter. Mit dem Mönch und dem Kloster kommen die Wörter *monachus* und *monasterium*. *Eremus* («Einsamkeit, Einöde, Wüste») schon von den altlateinischen Bibelübersetzern eingeführt, verbreitet sich und erhält einen spirituellen Sinn, der auch *desertum*, *solitudo* und *secedere*[35] erfüllt, alles Vokabeln, die das Gegenbild zu dem beschwören, was als *mundus* und *saeculum* durch die lateinische Bibel einen pejorativen Klang bekommen hat. Welch eine Mühe bedeutete es, ἄσκησις ins Lateinische zu verpflanzen! Hier war es mit einer Übernahme als Lehnwort nicht getan; dem abendländischen Leser mußte verdeutlicht werden, was es mit der uralten, zutiefst östlichen Lebensform auf sich hatte. Der ältere Übersetzer des Antoniuslebens versuchte das mit dem Wort *studium* + Attribut zu leisten[36]: *studium christianismi, religionis, sustinentiae, studium deificum ...* Evagrius verzichtete auf den Versuch einer «Wortgleichung». Er versuchte, jeweils das zu treffen, was gemeint war, und übersetzte ἄσκησις als *virtus, sanctitas, merita, labor*. Er brachte dazu Wörter, die geeignet waren, sich mit neuem ethischem Gehalt zu füllen: *propositum, institutum/institutio* und *conversatio*, das sonst im Christenlatein als Äquivalent für πολιτεία

[32] Über *tunc* und *tum* als Merkmale von Sprachschichten J. Svennung, *Untersuchungen zu Palladius und zur lateinischen Fach- und Volkssprache*, Uppsala 1935, p. 407-418.
[33] Garitte (wie Anm. 21), p. 8.
[34] Hoppenbrouwers, p. 24 und 29 sq.
[35] L. Th. Lorié, *Spiritual Terminology in the Latin Translation of the Vita Antonii*, Nymwegen 1955, p. 51 sqq.
[36] Lorié, *Spiritual Terminology*, p. 65 sqq. – *Sustinentia* begegnet nur in der lateinischen Bibel und bei den christlichen Schriftstellern, cf. Rönsch, *Itala und Vulgata*, ²1875, p. 50.

stand[37] und eines der letztlich unübersetzbaren Wörter der christlichen Biographie des Mittelalters wurde. Damit ist angedeutet, in welcher Breite und Tiefe der Wortschatz des Lateinischen von der asketischen Bewegung erfaßt wurde.

In dem Bemühen um eine Assimilierung der Sprache des griechischen Mönchtums arbeiteten der ältere Übersetzer und Evagrius in dieselbe Richtung, aber, wie gesagt, auf verschiedenen Sprachebenen. Auch unter diesem Gesichtspunkt ist die doppelte Übersetzung bedeutsam, denn sie ist das biographische Pendant zu der in derselben Epoche, ja teilweise vom selben Personenkreis betriebenen Doppelübersetzung der Bibel. Die ältere Übersetzung des Antoniuslebens ist die Vetus latina, die jüngere von Evagrius die Vulgata der Mönchsbiographie.

Evagrius gehört in den Kreis der Schriftsteller, die das Bild der lateinischen Kirche am Ende des IV. Jahrhunderts prägten. Nach den Sklaven und den Soldaten waren mit den Kaisern die Massen in die christliche Kirche geströmt. Schließlich kamen die Intellektuellen. Das IV. Jahrhundert erlebte eine Blüte der christlichen Literatur; die Generation der «Kirchenväter» trat an. Das allgemeine stilistische Niveau der christlichen Schriftstellerei hob sich. Die doppelte Übersetzung des Antoniuslebens spiegelt den Kontrast zwischen altem und neuem lateinischen Stil im Christentum des IV. Jahrhunderts. Der erste Übersetzer des Antoniuslebens gehört zu einer nun in den Hintergrund tretenden älteren Autorenschicht, der zweite, Evagrius, in die Reihe der neuen Klassizisten, der Damasus, Ambrosius, Prudentius, Sulpicius Severus, Hieronymus, Augustinus und Paulinus von Nola. Nach dem wenigen, was wir aus dem Leben des Evagrius wissen, war er ein begüterter Grieche aus Antiochien, dessen Gastfreundschaft Hieronymus in bester Erinnerung hatte, weilte längere Zeit mit Eusebius von Vercelli in Italien, setzte sich in einem römischen Schisma für Papst Damasus ein und wurde schließlich Bischof von Antiochien. Schon von seinem Lebenslauf her drängt es sich auf, die Neuübersetzung des Antoniuslebens im Zusammenhang mit dem christlichen Humanismus um Damasus und Hieronymus zu sehen. Evagrius war der Mann nach dem Herzen des Hieronymus, weil er Biblisches und Klassisches, asketische Tendenz und gepflegte Sprache in einer neuartigen Balance vereinte.

2. APOPHTHEGMATA

Wie die Martyrerbiographie im Abendland ihre Grundform im Verhörprotokoll gefunden hat, so taucht im Morgenland ebenso eine «Flugblatt»-ähnliche, originelle und auf ihre Weise adäquate Form auf, das Leben großer Mönche zu

[37] Lorié, p. 82.

skizzieren: das Apophthegma[38]. Das gemeinsame Prinzip ist die Reduktion auf das Wesentliche, das Lebenszeugnis. Die Summe der Existenz ist beim Martyrer im Westen die Widerrede vor Gericht und das erduldete Leiden, beim Mönch im Osten das denkwürdige Wort.

«Vater, sag mir ein Wort», mit dieser Frage jüngerer Mönche an einen «Altvater» beginnen viele dieser Apophthegmata. «Dieses Wort (ῥῆμα) ist das Bindeglied zwischen Lehrer und Schüler. Der geisterfüllte Vater hat es nicht immer zur Hand, oft dauert es Tage, bis es ihm geschenkt wird. Nie wird es ohne vorangehende Bitte gesagt. Reden kennen unsere Väter nicht[39].» «Es sind also nicht zufällige Bemerkungen, sondern in besonderer Verantwortung erteilte Weisungen, für deren Wahrheit und seelenrettende Kraft der Sprecher sich verbürgt. Viele von diesen Worten sind denn auch von seltener Dichte und Formkraft, Zeugnisse eines gesammelten Sinnes, hinter denen der Ernst langjähriger Erfahrung liegt und die darum dem abseitigen Leben dieser Wüstenmönche den stärksten Ausdruck geben[40].» Wer von einem Altvater ein Wort verlangte, konnte Überraschungen erleben. Man lese folgendes für Bücherfreunde bedenkliche Apophthegma[41]:

Frater interrogavit abbatem Serapionem dicens: «Dic mihi unum verbum». Dicit senex: «Quid tibi habeo dicere, quia tulisti ea, quae erant viduarum et orphanorum, et posuisti in fenestra.» Viderat enim eam codicibus plenam.

«Ein Bruder fragte den Abbas Serapion und sagte: ‹Sag mir ein Wort.› Der Greis sagte: ‹Was soll ich dir sagen, denn du hast das genommen, was den Witwen und Waisen gehörte, und es ins Fenster gestellt.› Denn er hatte es voller Bücher gesehen.»

Möglicherweise ist dieses Stück erst um die Mitte des VI. Jahrhunderts bei den Lateinern bekannt geworden. Es gehört in eine Sammlung, die der römische Diakon Pelagius, vermutlich identisch mit Papst Pelagius I. (556-561), aus dem Griechischen übersetzt hat[42]. Aber auch im VI. Jahrhundert noch, der Zeit Cas-

[38] ἀπόφθεγμα wurde unter dem Einfluß italienischer Humanisten transkribiert *apophthegma*; die antike und mittelalterliche lateinische Umsetzung von φθ ist *pth: apopthegma* (oder einfach *pt*), cf. Gu. [Wilhelm] Schulze, *Orthographica et Graeca Latina*, Rom 1958, p. 51 und 74.

[39] B. Miller, *Weisung der Väter*. Apophthegmata Patrum, auch Gerontikon oder Alphabeticum genannt, Freiburg i. Br. 1965, p. 457.

[40] Dörries, «Die Vita Antonii als Geschichtsquelle», *Nachr. Göttingen* 1949, p. 362 Ähnlich schoh W. Bousset, *Apophthegmata*. Studien zur Geschichte des ältesten Mönchtums, Tübingen 1923, p. 79.

[41] Verba seniorum VI 12, *Migne PL* 73, col. 890.

[42] C. M. Batlle, *Die «Adhortationes sanctorum patrum» («Verba seniorum») im lateinischen Mittelalter*, Münster i. W. 1972.

siodors, muß das inhaltlich und sprachlich auf einen gebildeten Leser wie ein Schock gewirkt haben. Sprachlich ist der Text von äußerster Einfachheit. Die umständliche Einleitung *interrogavit . . . dicens . . . «Dic mihi . . .»* folgt der bekannten Art der lateinischen Bibel. Man vergleiche den dreimaligen Ausdruck des Redens in der Einleitung zur Bergpredigt der Vulgata *Et aperiens os suum docebat eos dicens* (Mt 5, 2). Mit *unum verbum* ist nicht nur der griechische unbestimmte Artikel übersetzt, sondern auch einer Tendenz der Volkssprache gefolgt, die später zum revolutionierenden Unterschied zwischen Latein und den romanischen Sprachen führt: Gebrauch der Artikel vor den Hauptwörtern. . . . *habeo dicere* ist eine volkstümliche Konstruktion nach dem Griechischen und ebenfalls von großer Zukunft in den romanischen Sprachen[43], *quia* die beliebte unbestimmte Verknüpfung im Spätlatein. Grotesk wäre die Geschichte freilich geworden, wenn man sie klassisch stilisiert hätte. Sie macht drastisch deutlich, daß auch Bücher Besitz sind, der belastet. Der Mönch soll kein Geld besitzen, und wenn er es hat, soll er es den Armen geben, nicht in Büchern anlegen. Das ist die einfache Lehre des Abbas Serapion.

Das Dictum Serapions ist zugleich ein Stück Lebensgeschichte dieses bedeutenden Mönchsvaters um 400, der nach einem zeitgenössischen Bericht Herr über zehntausend Mönche war[44]. Seine Biographie besteht in der griechischen Sammlung der Apophthegmata aus vier Denkwürdigkeiten. In zweien davon kommt das Buch vor, in der oben zitierten und einer Geschichte von einer bekehrten Buhlerin: Der Mönchsvater kehrt bei ihr ein, betet den Psalter und liest aus dem «Apostel» (den Paulusbriefen) vor[45]. Er braucht also auch ein Buch. Aber den Ägypter hat die Frage beschäftigt, *wieviel* Bücher der Christ brauche. Ägyptische Christen hatten 391 die berühmte Bibliothek des Serapaeums in Alexandrien verwüstet und auf ihre Weise schon eine Antwort darauf gegeben, wieviel Bücher der Mensch brauche. Das waren allerdings fast ausschließlich heidnische Bücher gewesen. Galt die Frage auch für die christlichen? Man sagte und sagt, das Christentum sei eine Religion des Buches, und eben im IV. Jahrhundert begannen Christen, in griechischer und lateinischer Sprache neue, christliche Bibliotheken zu schreiben. Der Ägypter Serapion scheint davon nicht viel gehalten zu haben; jedenfalls paßt der Bibelphilologe, der beständig die Nase ins Buch stecken muß, nicht in sein Bild des Gott zugewandten Menschen[46]:

[43] «*Habeo* c. inf. entspricht dem Griechischen ἔχω c. inf.» R. Kühner-C. Stegmann, *Ausführliche Grammatik der lateinischen Sprache* t. 2/1, Hannover 1912, p. 676.
[44] Rufinus, Historia monachorum in Aegypto c. 18, *Migne PL* 21, col. 440.
[45] *Weisung der Väter*, ed. Miller (wie Anm. 39), p. 285 sq.
[46] Verba seniorum XI 31, *Migne PL* 73, col. 937.

Dixit abbas Serapion: «Quia sicut milites imperatoris, cum ante ipsum stant, non debent dextera aut sinistra respicere, ita et monachus, cum stat in conspectu dei et intentus est omni hora in timore eius – nihil est, quod eum de adversarii malis terrere possit.»

«Abbas Serapion sprach: ‹Wie die Soldaten des Kaisers, wenn sie vor ihm stehen, nicht nach rechts oder links schauen dürfen, so auch der Mönch, wenn er vor dem Angesicht Gottes steht und gespannt in seiner Furcht zu jeder Stunde ist – es gibt nichts von den Bosheiten des Widersachers, das ihn erschrecken könnte.›»

In einer früher dem Rufinus zugeschriebenen Apophthegmata-Reihe steht, daß Serapion sich schließlich von seinem letzten Buch, dem Evangelium, getrennt habe. Die Denkwürdigkeiten des Mannes, der über die Notwendigkeit des Buches nachgedacht hat, schließen mit einem fröhlichen Aphorismus auf «Gehe hin, verkaufe was du hast» (das Schlüsselwort der Bekehrung des Antonius)[47]:

Quidam monachorum, Serapion, tantum evangelium possidens vendidit illud et esurientibus dedit dignum memoriae sermonem imitans: «Ipsum», inquit, «verbum venundavi, quod mihi semper dicebat: ‹Vende, quae possides, et da pauperibus!›»

«Serapion, einer von den Mönchen, der nichts als ein Evangelienbuch besaß, verkaufte es und gab den Erlös den Armen, indem er dabei die denkwürdigen Worte sprach: ‹Ich habe das Wort selbst verkauft, das mir immer zurief: Verkaufe, was du hast, und gib es den Armen!›»

Möglicherweise sind unter den mit Serapion gezeichneten Apophthegmata die Aussprüche mehrerer Mönche dieses Namens gesammelt, möglicherweise Sprüche verwandter Art unter einem Namen vereinigt worden. Der Abbas Serapion, dessen Name an das Serapaeum in Alexandrien erinnerte, ist ein Kristallisationspunkt der Auseinandersetzung um die Bücher geworden. Seine Worte sind in erster Linie Lehre, Unterweisung «vom Mund zum Ohr», erst in zweiter Linie Lebensbericht und Biographie, so wie man die Evangelien zunächst als «frohe Botschaft», erst in zweiter Linie als «Leben Jesu» ansehen kann.

Das Leben mancher Mönchsväter ist in zwei Formen überliefert, der historischen Biographie griechisch-römischer Tradition und der aphoristischen Spruchsammlung orientalischer Herkunft. Die griechische Sammlung der Apophthegmata beginnt mit einer Reihe von Antoniusworten, die den Vater des Mönchtums kaum weniger eindringlich zeichnen als die Biographie des Athanasius[48]:

[47] Rosweyde, *Vitae Patrum* III 70, *Migne PL* 73, col. 772 sq. Dieses Buch der Vitas patrum stammt nach A. H. Salonius, *Vitae patrum*, Lund 1920, p. 12 sqq., und Bousset, *Apophthegmata*, 1923, p. 22 sqq. nicht von Rufinus. Aus dem dritten Buch der Rosweyde'schen *Vitae patrum*-Ausgabe hat J. G. Freire, *Commonitiones sanctorum patrum*, Coimbra 1974, eine alte Apophthegmatasammlung herausgeschält, in der unser Serapionkapitel nicht enthalten ist.
[48] Verba seniorum VII 1, *Migne PL* 73, col. 893. Cf. Miller, *Weisung der Väter*

Sanctus Antonius abbas, cum sederet aliquando in eremo, animus eius taedium et confusionem cogitationum incurrit et dicebat ad deum: «Domine, volo salvus fieri, et non me permittunt cogitationes meae. Quid faciam in hac tribulatione, quomodo salvus ero?» Et modice assurgens coepit foras exire. Et vidit quemdam tanquam seipsum sedentem atque operantem, deinde surgentem ab operibus et orantem et iterum sedentem et plectam de palmis facientem et inde rursus ad orationem surgentem. Erat autem angelus domini missus ad correptionem et cautelam dandam Antonio. Et audivit vocem angeli dicentis: «Sic fac et salvus eris.» Ille autem hoc audito magnum gaudium sumpsit atque fiduciam. Et ita faciens salutem, quam quaerebat, invenit.

«Als der heilige Antonius einmal in verdrießlicher Stimmung und mit düsteren Gedanken in der Wüste saß, sprach er zu Gott: «Herr, ich will gerettet werden, doch meine Gedanken lassen es nicht zu. Was soll ich in dieser Bedrängnis tun, wie kann ich das Heil erlangen?» Und er stand ein wenig auf und ging hinaus. Und er sah einen, der ihm glich. Er saß da und arbeitete, stand dann von der Arbeit auf und betete, setzte sich wieder und flocht an einem Seil, erhob sich dann abermals zum Beten. Es war aber ein Engel des Herrn, der gesandt war, Antonius Belehrung und Sicherheit zu geben. Und er hörte den Engel sprechen: ‹Mach' es so, und du wirst das Heil erlangen.› Als er das hörte, wurde er von großer Freude und mit Mut erfüllt, und durch solches Tun fand er Rettung.»

Nicht von ungefähr steht dieses Apophthegma an der Spitze der Antoniusworte und der griechischen Sammlung überhaupt. Es enthält eine Summe des Lebens der Heiligen und des ganzen Mönchtums. «Es ist die Einführung der Arbeit, die im Rhythmus das Gebet ablöst und die innere Rettung bedeutet[49].» Später wurde dies in die Devise zusammengefaßt *Ora et labora* «Bete und arbeite», die entgegen weitverbreiteter Meinung nicht in der *Benedicti regula* steht. Das erste Antonius-Apophthegma enthält auch die Summe der Pädagogik des alten Mönchtums: Tun, nicht reden. Der Engel, den Gott zur Unterweisung des Antonius sandte, sprach kein Wort.

Das Abendland hat die Apophthegmata in lateinischen Übersetzungen rasch rezipiert. Im frühen V. Jahrhundert machten Rufinus in seiner *Historia monachorum in Aegypto*[50] und Johannes Cassianus in seinen *Collationes*[51] viele der Sprüche im Westen bekannt. Im VI. Jahrhundert wurden ganze griechische Sammlungen ins Lateinische übersetzt, in Italien durch die römischen Diakone

(wie Anm. 39), p. 15. – Den Vergleich des Antoniusbildes der Antoniusvita einerseits und der Apophthegmata andererseits hat durchgeführt Dörries, «Die Vita Antonii als Geschichtsquelle», *Nachr. Göttingen* 1949, p. 359-410.

[49] Dörries, p. 363.

[50] *Migne PL* 21, col. 387-462.

[51] ed. M. Petschenig, *Iohannis Cassiani conlationes XXIII*, (CSEL 13/2) Wien 1886.

Pelagius und Johannes *(Verba seniorum)* und in Spanien durch Martin von Braga (*Sententiae patrum Aegyptiorum*[52]) und Paschasius von Dumio (*Liber Geronticon*[53]). Für die abendländischen Übersetzer waren die Apophthegmata mehr Lehre als Lebenszeugnis. Sie nahmen auf den biographischen Charakter des griechischen «Alphabetikon» wenig Rücksicht, sondern gliederten nach dem Lehrinhalt (I. *De profectu patrum*, II. *De compunctione ...*). Man könnte sagen, daß die abendländischen Übersetzer und Bearbeiter damit die Apophthegmata einer abendländischen Literaturtradition annäherten, die Valerius Maximus mit seinen *Facta et dicta memorabilia* klassisch repräsentiert. Als erster abendländischer Schriftsteller wagte sich Gregor d. Gr. mit seinen *Dialogi* in das dem Abendland fremde Genus der Apophthegmata. Wie die lateinischen Übersetzer der Apophthegmata veränderte er das Vorbild in Richtung einer Beispiel- und Wundersammlung. Auf dieser Basis haben sich dann Miracula und Exempla als eigener Literaturzweig im Abendland entwickelt.

Im griechischen Osten wurden Apophthegmata noch im frühen Mittelalter geschrieben. Die «Wiese» (λειμών) des Johannes Moschos gilt als letztes bedeutendes Werk der Gattung. Der Westen hat auf diesem Gebiet immer nur übersetzt und gelesen. Die Apophthegmata wurden bald in die *Vitas patrum* inkorporiert, wo die dem Abendländer vertrauten Biographien neben den fremden Spruchsammlungen und Reiseberichten standen, alles als Zeugnis für das alte Mönchtum, die «Mönchsväter».

3. BIOGRAPHIK DES HIERONYMUS

Oft ist die Geschichte erzählt worden, wie der junge Hieronymus nach Irrungen und Wirrungen in Rom, Trier und Aquileia im Jahre 374 in der Villa des Evagrius bei Antiochien Ruhe für seine überreizten Nerven fand und die vielen Alternativen, die sich ihm boten: Grundbesitzer, Hofmann, Rhetor, Asket – zu sortieren begann[54]. Als er in mancherlei Briefen seine innere Zerrissenheit formulierte, war dieses Seelenpanorama bloß mehr Stoff für seine Feder; er hatte

[52] *Migne PL* 74, col. 381-394. Neue Ausgabe C. W. Barlow, *Martini episcopi Bracarensis opera omnia*, New Haven 1950, p. 30-51. Cf. Kn. Schäferdiek, *Die Kirche in den Reichen der Westgoten und Suewen bis zur Errichtung der westgotischen katholischen Staatskirche*, Berlin 1967, p. 120 sqq.

[53] *Migne PL* 73, col. 1025-1062. Neue Ausgabe J. G. Freire, *A versão latina por Pascásio de Dume dos Apophthegmata Patrum* t. 1.2, Coimbra 1971 (t. 1, p. 159 sqq.: *Liber Geronticon de octo principalibus vitiis*).

[54] Cavallera, *Saint Jérôme*, t. 1, 1922, p. 25 sqq. P. Monceaux, *Saint Jérôme. Sa jeunesse, l'étudiant, l'ermite*, Paris 1932, p. 103-117: «Les délices d'Antioche». H. v. Campenhausen, *Lateinische Kirchenväter*, Stuttgart 1960, p. 112 sq.

schon die Karriere des christlichen Schriftstellers eingeschlagen. Als solcher debütierte Hieronymus zu Antiochien mit der *epist. 1 Ad Innocentium de septies percussa*. Es ist die Geschichte eines Justizirrtums, die man als moderner Leser absurd, makaber und bis zum Exzeß trivial nennen muß. Aber ihre Vergegenwärtigung ist dennoch nützlich, denn sie offenbart den Geschmack der Spätantike für sensationelle Justizliteratur. Hieronymus schrieb in Briefform eine profane Martyrerakte.

Hieronymus nennt die Geschichte ein *miraculum* (c. 1). Der Presbyter Innocentius habe ihn oft aufgefordert, sie aufzuschreiben. Sie scheint dem Autor so ungeheuer, daß er sich vorkommt wie Aeneas zur See, der «überall Himmel und überall Wasser» (*caelum undique et undique pontus*, Virg. Aen. III 193) sieht (c. 2). In Vercelli werden unter der Anklage des Ehebruchs ein junger Mann und eine junge Frau gefangengesetzt, verhört und gefoltert, wie das im römischen Prozeß möglich und üblich war. Der Mann sagt unter den Qualen aus, was man von ihm hören will; die Frau trotzt den Prozeduren, die Hieronymus ausführlich schildert. Beide werden zum Tod verurteilt. Der Mann wird enthauptet, die Frau dreimal im Nacken getroffen, doch nicht getötet. Ein zweiter Henker streckt sie mit vier Hieben nieder; sie scheint tot zu sein, erwacht aber bei den Klerikern, die sie bestatten wollen. Heimlich wird sie gesundgepflegt, aber «wahrhaftig ‹höchstes Recht ist höchste Bosheit› nach solchen Wundern wüten immer noch die Gesetze» (*o vere ius summum summa malitia* [Terent., Heaut. 796]: *post tanta miracula adhuc saeviunt leges*, c. 14). Da tritt Evagrius auf und erwirkt beim Kaiser die Aufhebung des Urteils.

Das Opusculum ist pure Rhetorik von der Wahl des extremen Stoffes über den Aufbau und den deklamatorischen Stil bis zu den gelehrten Zitaten aus den Schulklassikern Virgil und Terenz. Cavallera hat es mit einer Schulabschlußarbeit verglichen[55], einer rhetorischen Talentprobe gewissermaßen, mit der Hieronymus zugleich seinen Freunden Evagrius und Innocentius huldigte. Evagrius und Innocentius sind die beiden, denen wir als Autor und Adressat schon in der zweiten Übersetzung des Antoniuslebens begegnet sind. Hieronymus, der dritte im Bunde, fand bald[56] den Stoff, eine Fortsetzung des Antoniuslebens zu schreiben, mit der *Vita S. Pauli primi eremitae*[57].

J. Steinmann, *Hieronymus, Ausleger der Bibel*, Köln 1961, p. 42-45: «Die Villa des Evagrius».

[55] «C'est un vrai modèle de narration, tel qu'on peut l'attendre d'un excellent élève qui vient d'achever ses classes et ne sait pas encore assez se maîtriser pour se dégager des procédés, dissimuler son art et en user avec sobriété. Ce coup d'essai promettait ...», Cavallera, *Saint Jérôme* t. 1, p. 28.

[56] «sans doute en 376», Monceaux, *Saint Jérôme*, p. 186.

[57] *Migne PL* 23, col. 17-28. Der folgende Text ist der Prolog (c. 1).

Inter multos saepe dubitatum est, a quo potissimum monachorum eremus habitari coepta sit. Quidam enim altius repetentes, a beato Elia et Ioanne sumpsere principium, quorum et Elias plus nobis videtur fuisse quam monachus et Ioannes ante prophetare coepisse, quam natus sit. Alii autem, in quam opinionem vulgus omne consentit, asserunt Antonium huius propositi caput, quod ex parte verum est: non enim tam ipse ante omnes fuit, quam ab eo omnium incitata sunt studia. Amathas vero et Macarius, discipuli Antonii, e quibus superior magistri corpus sepelivit, etiam nunc affirmant, Paulum quemdam Thebaeum principem istius rei fuisse, non nominis; quam opinionem nos quoque probamus. Nonnulli haec et alia prout voluntas tulit, iactitant: subterraneo specu crinitum calcaneo tenus hominem fuisse, et multa, quae persequi otiosum est, incredibilia fingentes. Quorum quia impudens mendacium fuit, ne refellenda quidem sententia videtur. Igitur quia de Antonio tam Graeco quam Romano stylo diligenter memoriae traditum est, pauca de Pauli principio et fine scribere disposui; magis quia res omissa erat quam fretus ingenio. Quomodo autem in media aetate vixerit, et quas satanae pertulerit insidias, nulli hominum compertum habetur.

«Für viele ist es eine oft erörterte Zweifelsfrage, von wem zuvörderst das Mönchsleben in der Einsamkeit begonnen wurde. Einige, die allzuweit zurückgreifen, haben den Anfang beim seligen Elias und bei Johannes gesehen. Aber Elias scheint uns mehr als ein Mönch gewesen zu sein [nämlich ein Prophet], und Johannes [der Täufer] hat schon zu prophezeien begonnen, bevor er geboren war. Andere wieder, deren Meinung das ganze Volk teilt, versichern, daß Antonius den Anbeginn dieses Lebenswandels bedeutete, was nur teilweise wahr ist; denn er war nicht so sehr vor allen anderen da, als daß von ihm alle in ihren Mühen angefeuert wurden. Die Antoniusschüler Amathas und Macarius, von denen der erste den Leib des Meisters beigesetzt hat, versichern heute noch, daß ein gewisser Paul von Theben der Sache nach, nicht dem Namen nach, der erste [Mönch] war. Dieser Meinung treten auch wir bei. Manche behaupten [über ihn] folgendes und anderes in ihrer Willkür: Er sei ein bis zur Ferse behaarter Mann in einer unterirdischen Höhle gewesen, und erdichteten viel Unglaubliches, das zu verfolgen müßig wäre. Da ihre Lüge kraß zutage liegt, braucht ihre Aussage nicht einmal zurückgewiesen zu werden. Da nun die Erinnerung an Antonius sowohl in griechischer wie in lateinischer Sprache sorgfältig bewahrt ist, habe ich beschlossen, einiges wenige über Anfang und Ende des Paulus zu schreiben, weniger weil ich auf mein Können vertraute, als weil die Arbeit noch ungetan war. Wie er aber im mittleren Alter gelebt und welche Nachstellungen des Satan er erduldet hat, weiß kein Mensch.»

Hieronymus hat sich also vorgenommen, nicht die Fortsetzung, sondern die Vorgeschichte zum Antoniusleben zu schreiben, die Geschichte des ersten Mönchs. Der Stoff ist knapp: Hieronymus kennt wahrscheinlich nicht viel mehr als den Namen[58] und muß seine Phantasie bemühen, einiges zusammenzubringen. Aber

[58] Steinmann, *Hieronymus*, 1961, p. 68, fragt sich, «ob dieser Eremit überhaupt anders existiert hat als in der Phantasie seines Biographen, der dort in der Chalkis saß und die Sonne auf seinen Schädel brennen ließ». Nach einem von H. Delehaye, *Comptes*

als Rhetor hat er gelernt, auch da, wo nichts ist, etwas zu finden *(inventio)*, und aus wenig viel zu machen *(amplificatio)*. Mit zwei Sensationsszenen aus der Christenverfolgung (c. 3) eröffnet Hieronymus sein ägyptisches Panorama. Ein Christ soll nach überstandener gerichtlicher Folter mit Honig bestrichen in der glühenden Hitze den Insekten ausgeliefert, ein anderer an einem verführerisch schönen Locus amoenus sanft gefesselt einer Kurtisane überlassen worden sein, deren Praktiken Hieronymus so genüßlich schildert, daß der Passus aus Schulausgaben des XIX. Jahrhunderts herausgekürzt wurde[59]. «Einzelheiten entziehen sich der Wiedergabe. Offenbar hat sich Hieronymus von seinen eigenen Versuchungen in der Wüste inspirieren lassen», schreibt ein dem Kirchenvater wohlgesonnener moderner Biograph[60].

Liest man im folgenden Kapitel (4) die wenigen Angaben über des jungen Paul von Theben Wohlstand, Bildung und Sehnsucht nach Einsamkeit, so hat man auch hier den Eindruck, daß Hieronymus mehr von sich selbst als von einem anderen schreibt. Die Höhle, die Paul in der Thebais bezog, war so herrschaftlich, wie sie sich wohl Hieronymus gewünscht hat: weiträumig, mit freiem Blick in den Himmel, alter Palme, exklusiv hauseigener Quelle (die sofort hinter der Höhle wieder versiegt), durch einen Stein verschließbar, dazu sagenhaft interessant durch die Reste einer Falschmünzerwerkstatt, natürlich aus der Zeit von Antonius und Kleopatra (c. 5). In dieser entzückenden Eremitage verweilt Paulus, trinkt von der Quelle, ißt Datteln von der Palme und kleidet sich in ihre Blätter. Ein Rabe bringt jeden Tag ein Stück Brot. Das ist alles, was Hieronymus von den 100 Jahren weiß, die Paulus da gelebt haben soll (c. 6). Das Lebensende des Paulus erzählt Hieronymus als Geschichte der Begegnung der beiden Mönchsväter Antonius und Paulus (c. 7-16). Er läßt den 90jährigen Antonius nach einer Märchenreise durch die Wüste, wo dem irrenden Wanderer ein Kentaur (!) und ein Faun (!) begegnen, an die Einsiedelei des 113jährigen Paulus gelangen, vor deren Pforte Antonius warten muß, was Hieronymus mit virgilischen Versen (Aen. II 650 und, leicht verändert, VI 672) schildert:

> *Talia perstabat memorans fixusque manebat.*
> *Ad quem responsum paucis ita reddidit heros . . .*

rendus de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres 1926, p. 27 sq. ausgewerteten Text der Collectio *Avellana* ist Paul von Theben doch eine historische Persönlichkeit. Allerdings ist danach Paulus kein tief in der Wüste verborgener Anachoret, sondern «jouit d'une grande notoriété et se mêle activement aux affaires intérieures de l'Église d'Oxyrhynque».

[59] z. B. J. Ventura (ed.), *S. Hieronymi ecclesiae doctoris maximi Vitae et Exempla excellentium christianorum*, Rom 1839.

[60] Steinmann, p. 68.

Endlich wird Antonius eingelassen und darf sich an der Vollendung des Paulus erquicken. «Elias habe ich gesehen, Johannes in der Wüste und wahrhaft Paulus im Paradiese» *(Vidi Eliam, vidi Iohannem in deserto, et vere vidi Paulum in paradiso)* so läßt Hieronymus den berühmtesten aller Mönche, Antonius, nach seiner Rückkehr vor den Schülern bekennen (c. 13). Die Rechnung des Hieronymus ist – wenigstens für das abendländische Mittelalter – aufgegangen. Sein erster großer literarischer Wurf ist nicht nur eine Quelle von phantastischen Motiven und glänzenden lateinischen Wendungen geworden, sondern hat auch für das Bewußtsein vieler Jahrhunderte neben und vor den historischen Antonius den sagenhaften Paulus gestellt. Auch da, wo Antonius unangefochten an der Spitze der Vorstellung vom Mönchtum blieb, ist «Antonius und Paulus im Gespräch» ein zusätzliches, abendländisches Motiv des Antoniuslebens geworden. Grünewald hat es auf dem Isenheimer Altar der «Versuchung des hl. Antonius» gegenübergestellt.

Erst viele Jahre später, um 390, hat Hieronymus seine beiden anderen Mönchsviten geschrieben. Er hatte zuerst das Echo auf seinen *Paulus* abgewartet. Es scheint nicht einhellig begeistert geklungen zu haben; unter den Lesern gab es welche, die der Ansicht waren, daß der Paulus, «der immer verborgen war, überhaupt nie da war»[61].

Hieronymus fühlte sich beständig verfolgt. Das «Gekläff der Neider» war so sehr ein Topos seiner Existenz, daß man die «Kritiker» des Hieronymus teilweise als Ausgeburten seiner Phantasie ansehen muß. Im Fall des *Paulus* scheint es wirklich Kritik gegeben zu haben, wie man aus der Beharrlichkeit schließen kann, mit der Hieronymus die Historizität seines Paulus zu sichern versuchte[62]. Jedenfalls legte Hieronymus in seiner biographischen Schriftstellerei zunächst eine Pause ein und schrieb während der vier Jahre dauernden eremitischen Episode seines Lebens in der Chalkis keine Mönchsvita mehr. Er begab sich dann in die Kapitalen Konstantinopel (379-382) und Rom (382-385). In Rom erhielt er von Papst Damasus den Auftrag seines Lebens, die Revision der lateinischen

[61] *qui olim detrahentes Paulo meo nunc forte detrahent et Hilarioni: illum solitudinis calumniati, huic obiicientes frequentiam, ut, qui semper latuit, non fuisse, qui a multis visus est, vilis existimetur*, Hieronymus, Vita S. Hilarionis c. 1, *Migne PL* 23, col. 29.

[62] So machte er in seinem Chronicon zum Jahr 356 aus der Nachricht über den Tod des Antonius ein Zeugnis für seinen Paulus. *Antonius monachus CV aetatis anno in heremo moritur solitus multis ad se venientibus de Paulo quodam Thebaeo mirae beatitudinis viro referre, cuius nos exitum brevi libello explicuimus*, ed. R. Helm, *Die Chronik des Hieronymus*, (GCS 47) 1956, p. 240, und versuchte in nicht weniger als drei brieflichen Erwähnungen, das Andenken an ihn als *vitae anachoreticae auctor* zu verewigen (epist. 22, 36; 58, 5; 108, 6).

Bibel. Weitergehende Hoffnungen zerschlugen sich mit dem Tod des Damasus (384). Hieronymus ging nach Jerusalem (386) und baute für sich und seinen Kreis in Bethlehem eine bleibende Stätte. Wieder im Orient, setzte er den *Paulus* fort, und zwar nach überwiegender Ansicht zuerst mit der *Vita S. Hilarionis*, dann mit der *Vita Malchi monachi captivi*.

Die *Vita S. Hilarionis*[63] ist wie die Paulusvita noch unter dem Eindruck der Antoniusvita und dem Gefühl, ihr etwas entgegenstellen zu müssen, geschrieben worden. Neben den Vater des ägyptischen Mönchtums plaziert Hieronymus den des palästinensischen. Es gab schon einen griechischen Panegyrikus auf Hilarion in Briefform von Bischof Epiphanius von Salamis auf Zypern[64]; «dennoch ist es eines, einen Verstorbenen mit Gemeinplätzen zu loben, und ein anderes, die besonderen Tugenderweise des Verstorbenen zu erzählen« (*tamen aliud est locis communibus laudare defunctum, aliud defuncti proprias narrare virtutes*, c. 1). Hilarion ist nach Hieronymus ein gebildeter Mann gewesen, in Alexandrien, dem Zentrum hellenistischer Bildung, erzogen und redegewandt (c. 2)[65]. So rahmt Hieronymus den aller Gelehrsamkeit entrückten Mönchsvater Antonius mit Parallelfiguren, die der Profession des Hieronymus näherstanden. Bei Antonius selbst studiert Hilarion das Mönchtum (c. 3), wie Antonius hat er bei seiner Askese den Teufel im Nacken (c. 6-8). Seine Fastengewohnheiten werden genau geschildert (c. 11). Räuber wollen ihn heimsuchen, finden aber nachts plötzlich seine Zelle nicht mehr (c. 12). Dieses wunderbare Ereignis bildet den Auftakt zu einer Sequenz von elf Wundertaten des Hilarion (c. 13-23), darunter so interessante Dinge wie die Lösung eines Pferdezaubers, den die heidnische Konkurrenz über den Rennstall eines christlichen Wagenlenkers verhängt hatte (c. 20), die Überwindung eines Liebeszaubers, der unter der Türschwelle eines gottgeweihten Mädchens vergraben war (c. 21), und eine

[63] Eine moderne Editio critica fehlt. Man ist angewiesen auf *Migne PL* 23, col. 29-54, den aus älteren Ausgaben hergestellten Druck *Acta SS* Oct. t. 9, 1858, p. 43-58, oder den «testo eclettico» von A. A. R. Bastiaensen, *Vita di Martino, Vita di Ilarione, In memoria di Paola*, Mailand 1975, p. 72 sqq. Über «The Latin Manuscript Tradition of the ‹Vita Sancti Hilarionis›» M. D. McNeil in W. A. Oldfather, *Studies in the Text Tradition of St. Jerome's ‹Vitae Patrum›*, Urbana/Illinois 1943, p. 251-305.

[64] Der Brief ist verloren, cf. Bardenhewer, *Geschichte der altkirchlichen Literatur* t. 3, p. 301.

[65] P. Winter, *Der literarische Charakter der Vita b. Hilarionis des Hieronymus*, Programm zur Gedächtnisfeier für den Senator P. F. A. Just, Zittau 1904, p. 6, bemerkt Ähnlichkeiten zwischen der Jugendgeschichte Hilarions nach Hieronymus und den Philosophenviten des Eunapius († 420), besonders der Porphyriusvita des Eunapius.

Dämonenaustreibung aus einem riesigen Kamel (c. 23). «Eine christliche Magie stellt sich der heidnischen entgegen[66].» Hieronymus läßt den Mönchsvater Antonius nicht nur von Paulus, sondern auch von Hilarion sprechen (c. 24). Anders als der ägyptische Mönchsvater Antonius zieht der palästinensische Hilarion gern durch die Lande, visitiert Klöster (c. 25) und läßt sich von Mönchen bewirten (c. 26-27). Er soll dennoch die Menge und den Umtrieb gehaßt (c. 29) und sich deshalb auf große Wanderungen nach Art der asketischen Reisen des Hieronymus begeben haben. Einen Glanzpunkt stellt Hilarions Besichtigung der Einsiedelei des Antonius dar[67]:

Saxeus et sublimis mons per mille circiter passus ad radices suas aquas exprimit, quarum alias arenae ebibunt, aliae ad inferiora delapsae paulatim rivum efficiunt; super quem ex utraque ripa palmae innumerabiles multum loco et amoenitatis et commodi tribuunt. Videres senem huc atque illuc cum discipulis beati Antonii discurrere. «Hic», aiebant, «psallere, hic orare, hic operari, hic fessus residere solitus erat. Has vites, has arbusculas ipse plantavit, illam areolam manibus suis ipse composuit. Hanc piscinam ad irrigandum hortulum multo sudore fabricatus est. Istum sarculum ad fodiendam terram pluribus annis habuit.» Iacebat in stratu eius et quasi calens adhuc cubile deosculabatur.

«Der hohe, felsige Berg mißt ungefähr tausend Schritt [in der Länge]. An seinem Fuß treten Wasser hervor, die teils im Sand versickern, teils ins Tal hinabfließen und allmählich zu einem Bach werden. Zahllose Palmen an beiden Ufern verleihen dem Ort viel Reiz und Annehmlichkeit. Da konnte man den Greis [Hilarion] sehen, wie er mit den Schülern des Antonius hierhin und dorthin eilte. ‹Hier›, sagten sie, ‹pflegte er zu psallieren, hier zu beten, hier zu arbeiten und hier ermüdet auszuruhen. Diese Reben, diese Bäumchen hat er selbst gepflanzt, jenes Beet hat er mit eigenen Händen angelegt. Diesen Teich hat er zur Bewässerung des Gärtchens mit viel Schweiß hergestellt. Jene Hacke gebrauchte er mehrere Jahre, um den Boden zu lockern.› Er legte sich auf sein Lager und küßte das sozusagen noch warme Bett [des Antonius].»

So begeht Hilarion den Jahrestag des Todes des Antonius in einer Art von monastischem Tourismus – so fromm und gleichzeitig auf Sehenswürdigkeiten erpicht, wie Hieronymus und sein Kreis selbst zu pilgern pflegten. Wieder unterwegs, beschwört Hilarion über einer von dreijähriger Trockenheit geplagten Gegend den Regen herab (c. 32). «Er ist ein Zauberer» *magus est*, heißt es von seiten seiner Verfolger (c. 33). Hilarion hat das Gefühl, er könne nur mehr auf einer einsamen Insel seinen Ruhm verbergen (c. 34), reist zu Schiff nach Sizilien (c. 35) und bezahlt mit einem selbstgeschriebenen Evangeliar (c. 36). Im Peters-

[66] G. Grützmacher, *Hieronymus* t. 2, Berlin 1906, p. 91.

[67] Vita S. Hilarionis c. 31, *Migne PL* 23, col. 45. Die Übersetzung von L. Schade, *BKV* 15, 1914, ist verglichen.

dom zu Rom verrät der Teufel aus dem Mund eines Besessenen den Aufenthalt des Hilarion (c. 37), der nun «zu barbarischen Völkern ziehen will, wo sein Name und Ruf unbekannt wäre» (*ubi et nomen et rumor suus incognitus foret*, c. 38). In Dalmatien verbrennt er eine Boa, zähmt das Meer (c. 40) und ist schon wieder so berühmt, daß er nach Zypern fliehen muß. Unterwegs wehrt seine Wunderkraft Piraten ab (c. 41). In Monatsfrist ist Hilarion auf Zypern als Wundertäter bekannt (c. 42). Er findet auf einem Berg einen entlegenen Ort. Der vielgereiste Heilige hatte inzwischen den Ruf, «er könne nie lange an einem Ort bleiben. Aber das tat er nicht aus Leichtfertigkeit oder aus knabenhafter Laune, sondern um vor der Ehre und den damit verbundenen Belästigungen zu fliehen. Denn immer sehnte er sich nach Schweigen und verborgenen Leben» (c. 43). Als 80jähriger schreibt er sein Testament (c. 44). Seine ultima verba sind: «Geh hinaus, was fürchtest du dich, geh hinaus, meine Seele! Fast siebzig Jahre hast du Christus gedient und fürchtest den Tod? (c. 45).» Sein Schüler Hesychius stiehlt zehn Monate nach dem Tod des Hilarion «unter höchster Lebensgefahr» den Leichnam und setzt ihn in seinem «alten Kloster» in Palästina bei (c. 46). Eine fromme Frau auf Cypern, die sein Grab gehütet hatte, stirbt aus Kummer über das pium furtum. An beiden Orten, auf Cypern und in Palästina, geschehen Wunder (c. 47).

Im selben Jahr wie die *Vita S. Hilarionis* hat Hieronymus auch die *Vita Malchi monachi captivi* verfaßt[68]. Er hat sie, wie er in der Vorrede erklärt, als Exercitium seiner Feder geschrieben, als Lockerungsübung für eine geplante Kirchengeschichte. Die Geschichte hat Hieronymus während seines Aufenthalts in Antiochien von Malchus selbst erfahren. Dieser lebte in einem Dorf östlich von Antiochien, das in den Besitz des reichen Evagrius gekommen war, zusammen mit einer alten Frau (c. 2):

Es war auch eine alte sehr gebrechliche Frau in seinem Hause, die schon dem Tode nahe schien. Beide waren so eifrig fromm und gingen so häufig zur Kirche, daß man glaubte, sie wären Zacharias und Elisabeth aus dem Evangelium – nur daß in ihrer Mitte kein Johannes war. Als ich die Anwohner neugierig fragte, welche Verbindung zwischen beiden bestehe, Ehe, Verwandtschaft des Blutes oder des Geistes, antworteten sie einhellig, sie wären heilig und Gott wohlgefällig und Wunder was. Da wurde ich begierig und trat an den Mann heran, forschte neugierig nach der Wahrheit der Dinge und hörte folgendes.»

Malchus geht als junger Mann gegen den Willen seiner Eltern, die ihn verheiraten wollen, ins Kloster. Aber er verläßt es wieder, gegen den Willen des

[68] *Migne PL* 23, col. 53-60. *Acta SS* Oct. t. 9, 1858, p. 64-66. Neue Ausgabe von C. C. Mierow in *Classical Essays presented to James A. Kleist*, St. Louis 1946, p. 31 bis 60.

Abtes, um eine Erbschaft anzutreten. Auf dem Weg nach Hause wird er mit anderen Reisenden von Arabern gefangen, verschleppt, versklavt und soll zur Belohnung für treue Dienste und zur stärkeren Bindung an seine Herrschaft eine Mitgefangene heiraten. Die beiden heiraten nur zum Schein, Malchus um seine *virginitas* als Mönch nicht zu brechen, die verschleppte Frau, um ihrem Mann zu Hause nicht untreu zu werden. Sie fliehen, setzen auf aufgeblasenen Schläuchen über einen Fluß, werden aber von zwei Kamelreitern verfolgt und können sich, kurz bevor sie eingeholt werden, in eine Höhle retten, in der sie aus Angst vor Tieren unmittelbar hinter dem Eingang verharren (c. 9):

O multo gravior expectata quam illata mors! Rursus cum labore et timore lingua balbutit, et quasi clamante domino mutire non audeo. Mittit servum, ut nos de specu trahat. Ipse camelos tenet et evaginato gladio nostrum expectat adventum.

Interea tribus ferme vel quatuor cubitis introgresso famulo nobis ex occulto tergum eius videntibus (nam oculorum istiusmodi natura est, ut post solem umbras intrantibus caeca sint omnia) vox per antrum sonat: «Exite furciferi, exite morituri! Quid statis? Quid moramini? Exite, dominus vocat; patienter exspectat.» Adhuc loquebatur et ecce per tenebras aspicimus leaenam invasisse hominem et gutture suffocato, cruentum intro trahere. Iesu bone! Quid tunc terroris nobis, quid gaudii fuit! Spectabamus domino nesciente hostem nostrum perire.

«O wieviel schwerer ist die Todeserwartung als der Tod selbst! Wieder stammelt mit Mühe und in Furcht die Zunge, und wie wenn mein Herr riefe, wage ich nicht zu mukken. Er schickt den Sklaven, uns aus der Höhle zu ziehen. Selbst hält er die Kamele und erwartet mit gezogenem Schwert, daß wir herauskommen.

Inzwischen war der Diener vier oder fünf Fuß hineingegangen. Wir sahen aus dem Dunkel seinen Rücken, und seine Stimme scholl durch die Höhle: ‹Kommt heraus, ihr Galgenvögel, ihr Todeskandidaten! Was steht ihr, was verweilt ihr? Kommt heraus, der Herr ruft, er wartet geduldig.› Noch sprach er und siehe, durch das Dunkel sehen wir, wie eine Löwin den Mann anspringt, seine Kehle durchbeißt und ihn blutig hineinzieht. Guter Jesus, welch ein Schrecken, welche Freude! Wir schauten zu, wie unser Feind zugrunde ging, ohne daß sein Herr es wußte.»

Dem arabischen Sklavenhalter ergeht es dann ebenso wie seinem Schergen. Die geretteten Christen erreichen auf den Dromedaren ihrer Verfolger die römische Grenze. Malchus kehrt in sein Kloster zurück, die gezwungenermaßen geheiratete Frau übergibt er Nonnen. *Castis historiam castitatis exposui* «Keuschen habe ich eine Geschichte von der Keuschheit erzählt«, so beendet Hieronymus seine Wiedergabe der Erzählung des Malchus und hält sich nicht weiter bei den Ungereimtheiten zwischen Anfang und Ende auf. (Wer ist die alte Frau bei Malchus, wenn die Mitgefangene in ein Kloster ging? Wieso ist Malchus nicht mehr im Kloster?) Es ging Hieronymus nur um den Kern der Vita, das Abenteuer.

Versuchen wir, die drei von Hieronymus[69] und der Nachwelt als «Vita» klassifizierten Texte zusammenzusehen. Es sind drei Mönchsleben unterschiedlichen Umfangs: die *Vita Malchi* ist der kürzeste Text, etwa die Lektüre einer Stunde; etwas länger ist die *Vita S. Pauli*, dreimal so lange wie die Malchusvita die *Vita S. Hilarionis*. Nur die letztgenannte Vita schildert ein Leben durchgehend von Anfang bis Ende; die Paulusvita weiß nur von der Jugend und vom Tod des Helden zu berichten, die Malchusvita von einer Episode im Leben des Mönches. Vita ist für Hieronymus ein erzählerisches Genus, in dem ein interessanter Stoff abwechslungsreich, ja spannend, dargestellt ist. Alle drei Mönchsviten spielen in weniger bekannten orientalischen Zonen am Rand des Römerreichs: in der thebaischen Wüste *(Paulus)*, in Südpalästina und im östlichen Mittelmeer *(Hilarion)*, im Niemandsland zwischen Römerreich und Perserreich, das die Araber unsicher machten *(Malchus)*. Als «orientalische Ware» könnte man in Anlehnung an die Widmung der Paulusvita an Paul von Concordia[70] die Mönchsbiographie des Hieronymus deklarieren. Er habe, schreibt Hieronymus an derselben Stelle, um der einfacheren Leser willen «viel an einer niedrigeren Redeweise gearbeitet». Das heißt, daß er versucht hat, vom hohen rhetorischen Stil zu einem einfacheren Erzählstil zu finden. Er ist noch rhetorisch genug – «die Weinflasche behält ihren Geruch, auch wenn sie mit Wasser gefüllt ist» –, aber doch nicht mehr so extrem manieriert wie der Erstling *epist.* 1 *De septies percussa*.

Die Form der Vita handhabt Hieronymus verschieden. Der für den modernen Leser am wenigsten problematische und am einfachsten zu klassifizierende Text ist die *Vita Malchi monachi captivi*. Es ist eine Erzählung aus einem Guß. Sie enthält ein erstaunliches Ereignis, eine überraschende «Wendung», aber eigentlich kein Wunder. Alles geht in natürlicher Sphäre vonstatten. Hieronymus unterstreicht die scheinbare Objektivität der Erzählung, indem er sie den Helden als «Ich-Erzählung» vortragen läßt; die Plastik des Textes ist dadurch verstärkt, daß der Autor am Anfang und Ende selbst als Berichterstatter auftritt

[69] In *De viris illustribus* c. 135 bezeichnet Hieronymus die drei Texte als *vita Pauli, captivus monachus* und *vita beati Hilarionis* (in dieser Reihenfolge). Cf. Ausgabe von E. C. Richardson (*TU* 14/1), Leipzig 1896, p. 55 sq. Für den *captivus monachus*, den Hieronymus im Text als *historia* bezeichnet, hat sich später der Titel Vita Malchi monachi captivi eingebürgert.

[70] *Misimus interim tibi, id est Paulo seni, Paulum seniorem, in quo propter simpliciores quosque multum in deiciendo sermone laboravimus. Sed nescio quomodo, etiam si aqua plena sit, tamen eundem odorem lagoena servat, quo, dum rudis esset, inbuta est. Si hoc munusculum placuerit, habemus etiam alia condita, quae cum pluribus orientalibus mercibus ad te, si spiritus sanctus adflaverit, navigabunt*, Hieronymus, epist. 10 (Ad Paulum senem Concordiae), *CSEL* 54, p. 38.

(«Rahmenerzählung»). All dies sind typische Elemente der Novellentechnik. Die *Vita Malchi* ist in ihrer literarischen Form eine Novelle[71].

Die Paulusvita beginnt wie eine Passio: *Sub Decio et Valeriano persecutoribus* ... Ganz äußerlich und anekdotisch stellt Hieronymus einen Zusammenhang zwischen Martyrium und Mönchtum, Passio und Vita her. Mit der Schilderung des Locus amoenus in der Wüste bestreitet er im wesentlichen die Jugendgeschichte des Paulus, mit der fabelhaften Erzählung von Antonius und Paulus das Ende. Das ist ein lockerer, fast löcheriger Bau der Vita, der sich dadurch erklären und rechtfertigen läßt, daß der *Paulus* nur ein Supplement oder Prolegomenon zur Antoniusvita des Athanasius-Evagrius sein sollte.

Allein die Hilarionvita hat quantitativ und formal ein der Antoniusvita vergleichbares Gewicht. Beide Biographien führen ihre Helden von den Anfängen über immer größeren Ruhm in immer größere Einsamkeit und immer näher zu Gott. Hieronymus hat in der Antoniusvita die «Aufstiegsbiographie» erkannt, nachgeahmt und, wenn man so will, den Begriff auch schon vorformuliert[72]. Auf dem Weg der Lebenschronik verharrt Hieronymus wie Athanasius immer wieder, um die Wirkung des Heiligen auf seine Welt zu schildern. Aber da liegt der entscheidende Unterschied: Antonius lehrt, Hilarion tut Wunder. Kein unvoreingenommener Leser der Antoniusvita wird sich dem Eindruck entziehen können, daß er an dem Aufstieg eines Menschen in neue Seelenzonen teilnimmt; die Hilarionvita ahmt diesen Weg äußerlich nach. Hilarion ist ein Wundertäter auf Reisen. Der Prophet Eliseus des IV. Buches der Könige ist das biblische Muster seiner Existenz. Hieronymus hat dieses Vorbild geschickt durch das Motiv der Fama modifiziert. Der Ruhm ist der Grund für das Wanderleben des Wundertäters Hilarion. Freilich zieht der christliche Heros nicht mehr wie sein antikes Vorbild dem Ruhme nach, sondern er wird von ihm verfolgt. Der *successor beati Antonii* wird überall, wo er weilt, so rasch bekannt, daß er sich auf der ständigen Flucht vor seiner Fama befindet. Selbst in Sizilien, Dalmatien und Zypern ereilt sie ihn; erst im unzugänglichen Gebirge findet Hilarion die ersehnte Ruhe. So hat Hieronymus in dieser Mönchsvita das antike episch-biographische Fama-Motiv umgedreht und einen Helden der Anti-Fama geschaffen.

[71] O. Walzel, *Das Wortkunstwerk*, Leipzig 1926, p. 231 sqq.: «Die Kunstform der Novelle». Cf. G. Müller, «Die Form der Legende und Karl Borromäus Heinrich», *Euphorion* 31, 1930, p. 454–468, hier 457 sq.

[72] *Et quia longum est, per diversa tempora carptim a s c e n s u m eius edicere, comprehendam breviter ante lectoris oculos vitam eius pariter exponens*, Vita S. Hilarionis c. 10, *Migne PL* 23, col. 32. Die Idee vom «Aufstieg» war Hieronymus vielleicht auch durch die Vita Moysis Gregors von Nyssa († 394) gekommen. Der Nyssener schildert im Leben des Moses den Aufstieg der Seele zu Gott.

Hieronymus war ein Meister der Variation. In immer neuen Formen schrieb er seine Mönchsbiographien. Darin variierte er seine Ausdrucksmittel von gesuchter Knappheit bis zur breiten Schwankerzählung. Bis in die Technik der Anknüpfung läßt sich das Streben des Hieronymus beobachten, nur keine Langeweile beim Leser aufkommen zu lassen[73].

Was beabsichtigte Hieronymus mit seinen Mönchsbiographien? Wie ernst waren sie gemeint? Am wenigsten Gewicht legte Hieronymus der Malchusgeschichte bei, die er mit einer militärischen Übung für den Schiffskampf verglich (c. 1). Der *Malchus* war eine Gelegenheitsarbeit, während *Paulus* und *Hilarion* je auf ihre Weise in Konkurrenz zur Antoniusvita traten. Gleichzeitig waren sie auch als Unterstützung eines Anliegens der Antoniusvita gedacht, als Werbung für das Mönchtum. Das ist überhaupt der Nenner, auf den die Intention aller drei Viten zu bringen ist. Es ging Hieronymus nicht in erster Linie um Heilige, sondern um Mönche. Deshalb ist der Held der Biographie des Hieronymus nicht notwendig ein Heiliger. Die Malchusvita ist, was oft übersehen wird, zwar eine Mönchsbiographie, aber kein Heiligenleben.

Spricht man von den Biographien des Hieronymus, so versteht man im engeren Sinn darunter zunächst die drei behandelten Mönchsleben. Seine Biographik im weiteren Sinn umfaßt aber eine Reihe weiterer Schriften, die in seine Briefsammlung eingegangen sind. Aus der bisher verfolgten Gattungsgeschichte ergibt sich, daß der Brief als biographische Form eingeführt war; zu erinnern ist nur an die Briefform der griechischen Martyrien des II. Jahrhunderts, der donatistischen *Passio SS. Isaac et Maximiani* und der Antoniusvita. Der oben behandelte Hieronymusbrief 1 gehört am Rand in die Geschichte der Biographie als profane Martyrerakte. Darauf folgen im Briefcorpus des Hieronymus viele, zum Teil umfängliche Lebensbeschreibungen, fast ausschließlich von Frauen. Sie waren früher, als Hieronymusbriefe noch der Schullektüre dienten, allgemein bekannt. Noch im XIX. Jahrhundert gab es Auswahlbände aus den Schriften des Kirchenvaters, in denen die biographischen Briefe zusammengestellt waren. In der alten kritischen Ausgabe[74] sind die biographischen Briefe über die «Argumenta» (vorangestellte Inhaltsangaben), in der neueren nur mehr über die Ordnungszahl zu finden:

epist. 23 *Ad Marcellam. De exitu Leae.* Über die Witwe und Klostervorsteherin Lea, die durch ungepflegte Kleidung, Speise und Frisur in Rom Aufsehen erregte. Zugleich ein Schmähruf auf den Neuplatoniker Themistius, der

[73] cf. P. Winter, *Der literarische Charakter der Vita b. Hilarionis*, Programm Zittau 1904, p. 10 sq.

[74] von Vallarsi. Sie ist nachgedruckt in *Migne PL* 22. Die neuere Ausgabe ist die von I. Hilberg, *CSEL* 54-56, 1910-1918.

die Sandalen der Nonne verspottet hatte und am selben Tag wie Lea starb. Dieser Heide befinde sich, wie Hieronymus zu melden weiß, *non in lacteo caeli palatio, ut uxor conmentitur infelix, sed in sordentibus tenebris* «nicht im Himmelssaal der Milchstraße, wie seine unglückliche Frau lügt, sondern in schmutziger Finsternis» (23, 3).

epist. 24 *Ad Marcellam: De vita Asellae*, «die niemals von einem Mann angesprochen wurde», «fast ungesehen zu den Martyrerkirchen eilte», «und in der lärmenden Stadt die Einöde der Mönche fand»[75].

epist. 38 *Ad Marcellam ⟨: De aegrotatione Blesillae⟩* und

epist. 39 *Ad Paulam: De morte Blesillae* über Krankheit, Bekehrung und Tod der Witwe Blesilla, einer Tochter der Paula. Letzterer Brief ein klassisches Beispiel der Epistola consolatioria, des christlichen Trostbriefes.

epist. 46 *Paulae et Eustochii ad Marcellam ⟨: De locis sanctis⟩*. In dieser Epistel schildern die Witwe Paula und ihre Tochter Eustochium ihren Aufenthalt in Palästina und fordern die in Rom verbliebene Freundin des Hieronymus auf, ihnen nachzufolgen. Der Brief gilt als ein Werk des Hieronymus und ist ein Muster der Epistola exhortatoria (Mahnbrief) geworden.

epist. 60 *Ad Heliodorum: Epitaphium Nepotiani*. Über den seligen Tod des Priesters Nepotianus an dessen Onkel Heliodor, zugleich über das unselige Ende der römischen Kaiser seit Constantius. Der Brief wurde das Vorbild des «Epitaphium».

epist. 66 *Ad Pammachium: De dormitione Paulinae* über den Tod einer Tochter der Paula an ihren Mann. Hieronymus preist die Familie der Paula als *quadriga sanctitatis* (c. 2) und ermahnt den Witwer, die Welt zu verlassen.

epist. 77 *Ad Oceanum: De morte Fabiolae*. Hieronymus verehrt die zweimal verheiratete Fabiola als eine Büßerin.

epist. 79 *Ad Salvinam*. Nachruf auf ihren Mann Nebridius mit der dringenden Empfehlung, nicht noch einmal zu heiraten.

epist. 108 *Ad Eustochium virginem: Epitaphium S. Paulae*. In diesem Brief vom Umfang eines kleinen Buches hat Hieronymus seiner begeistertsten Schülerin ein Denkmal gesetzt. Paula war ebenfalls eine römische Witwe, die Hieronymus sogar nach Bethlehem nachzog und mit ihrem Vermögen dort Klöster erbaute. Das Kernstück dieser biographischen Epistel ist das Hodoeporicon (Reisebericht) der Paula.

epist. 127 *Ad Principiam virginem: De vita S. Marcellae*. Marcella, eine der eifrigsten Korrespondentinnen des Hieronymus, lebte als Witwe in Rom und starb wenige Tage nach der Eroberung der Stadt durch die Goten (410). Hieronymus preist sie aus Bethlehem als die erste vornehme Frau, die in Rom als

[75] Die Zitate aus c. 4 der epist. 24, *CSEL* 54, p. 216.

Nonne gelebt habe. Der Brief ist in gewissem Sinn das Gegenstück zur *Vita S. Pauli primi eremitae.*
epist. 130 *Ad Demetriadem ⟨: De servanda virginitate⟩.* Das Lob einer christlichen Jungfrau, gleichzeitig Lebensregel für den Stand, der Hieronymus neben dem der Witwen am meisten am Herzen lag.

Es sind also wenigstens zwölf Episteln, die man als biographische Briefe bezeichnen kann. Die wichtigsten und einflußreichsten sind der Nachruf auf Paula nr. 108 und die Vita der Marcella nr. 127.

Neben den Mönchsväterviten und den biographischen Briefen hat Hieronymus auch in seinem Buch *De viris illustribus* Biographie geschrieben. Dieser im Jahr 393 verfaßte Katalog von 135 dem Christentum zuzuzählenden Schriftstellern von Petrus bis Hieronymus (!) folgt in Titel und Form alten Vorbildern. Die Geschichte der Gattung hat Hieronymus im Prolog mitgeliefert[76]:

Hortaris, Dexter, ut Tranquillum sequens ecclesiasticos scriptores in ordinem digeram et, quod ille in enumerandis gentilium litterarum v i r i s fecit i n l u s t r i b u s , ego in nostris faciam, id est, ut a passione Christi usque ad quartum decimum Theodosii imperatoris annum omnes, qui de scripturis sanctis memoriae aliquid prodiderunt, tibi breviter exponam. Fecerunt quidem hoc idem apud graecos Hermippus peripateticus, Antigonus Carystius, Satyrus doctus vir et, longe omnium doctissimus, Aristoxenus musicus; apud latinos autem Varro, Santra, Nepos, Hyginus, et, ad cuius nos exemplum vis provocare, Tranquillus.

Sed non est mea et illorum similis condicio. Illi enim historias veteres annalesque replicantes potuerunt quasi de ingenti prato parvam opusculi sui coronam texere. Ego quid acturus, qui nullum praevium sequens, pessimum ut dicitur, magistrum memet ipsum habeo? Quamquam et Eusebius Pamphili in decem ecclesiasticae historiae libris maximo nobis adiumento fuerit et singulorum, de quibus scripturi sumus, volumina aetates auctorum suorum saepe testentur.

«Du ermahnst mich, Dexter, daß ich Sueton nachfolge und die kirchlichen Schriftsteller der Reihe nach abhandle und, was jener mit der Aufzählung der berühmten Männer der heidnischen Literatur, ich mit der unseren [christlichen] tue, das heißt, vom Leiden Christi bis zum Jahr 393 für dich alle die in Kürze behandle, die etwas Denkwürdiges über die heiligen Schriften hervorgebracht haben. Dasselbe haben bei den Griechen die Peripatetiker Hermippus, Antigonus Carystius, der gelehrte Satyrus und als der bei weitem gelehrteste, der Musiker Aristoxenus, getan, bei den Lateinern aber Varro, Santra, Nepos, Hyginus und der, zu dessen Nachahmung du uns anreizen willst, Sueton.

[76] Hieronymus, De viris illustribus, ed. Richardson, 1896, p. 1 sq. St. v. Sychowski, *Hieronymus als Litterarhistoriker*, Münster i. W. 1894, zeigt, wie gut Hieronymus daran tat, in der Vorrede die Kirchengeschichte des Eusebius als Quelle zu erwähnen; die ersten 80 Kapitel von De viris illustribus hat er mehr oder minder aus Eusebius abgeschrieben.

Aber ich befinde mich nicht in der gleichen Lage wie jene. Sie konnten nämlich ihre alten Geschichtswerke und Annalen aufschlagen und gleichsam aus einer riesigen Wiese den kleinen Kranz ihres Werkchens winden. Was soll ich tun, der ich keinem Vorläufer folge und, wie man sagt, als den schlechtesten Lehrer mich selbst habe, obwohl Eusebius in den zehn Büchern seiner Kirchengeschichte uns zur größten Hilfe gereicht, und in den Büchern der einzelnen, von denen wir schreiben, oft das Zeitalter ihrer Autoren angegeben wird.»

Hieronymus verpflanzte damit ein Stück alexandrinischer Philologie und römischer Traditionspflege in die christliche Welt. Von allen Autoren, die Hieronymus als seine Vorbilder und Vorläufer angibt, ist einzig von Sueton so viel erhalten[77], daß man in etwa vergleichen kann, wie Hieronymus die zu seiner Zeit schon alte Gattung *De viris illustribus* weiterentwickelt hat. Während Sueton eine kleine Literaturtypologie vorausgeschickt zu haben scheint, bleibt Hieronymus streng in der biographischen Reihe und beginnt sogleich mit den ältesten christlichen Schriftstellern, den Aposteln. Ferner scheint die Behandlung der einzelnen Autoren bei Hieronymus viel gleichmäßiger als bei Sueton durchgeführt zu sein. Bei Sueton werden die Viten bisweilen zu literarischen Einleitungen voller Zitate und anekdotischer Details. Hieronymus sagt immer nur das Nötigste zur historischen Orientierung über das Leben und verzeichnet dann das Werk, nicht als Registrator, sondern als Leser, Büchersammler und -kenner, der er war. «Jeder Schriftsteller ist in einem Kapitel für sich nach dem Schema der heidnischen Autorenbiographien mit den schon bei Eusebios festzustellenden christlichen Abwandlungen behandelt: Name (gegebenenfalls auch Beiname), Herkunft, Lehrer (oder Vorgänger, bisweilen identisch), Tätigkeit und Stellung (kirchliche Ämter, mitunter auch frühere, weltliche Betätigung), Wirkungsstätten (kirchliche Gemeinden), Eigenheiten (etwaige Ketzereien), Schicksale (besonders Abfall vom rechten Glauben und Amtsenthebung), Werke (Sachtitel mit der Zahl der Bücher, griechische größtenteils in lateinischer Übersetzung), Blütezeit, Tod (häufig Martyrium) und Grab. Freilich sind nicht bei jedem Autor alle Rubriken ausgefüllt[78].» Gewisse Ungleichmäßigkeiten blieben. Die Frage ist, wie weit sie beabsichtigt waren, ob Gunst oder Mißgunst den Blick des Hieronymus trübten. Ganz unangemessen ist jedenfalls die Behand-

[77] Sueton, De viris illustribus, ed. A. Reifferscheid, *C. Suetoni Tranquilli praeter Caesarum libros reliquiae*, Leipzig 1860, p. 3-141. G. Brugnoli, *C. Suetoni Tranquilli praeter Caesarum libros reliquiae* t. 1: De grammaticis et rhetoribus, Leipzig [2]1963.

[78] R. Blum, *Die Literaturverzeichnung im Altertum und Mittelalter.* Versuch einer Geschichte der Biobibliographie von den Anfängen bis zum Beginn der Neuzeit, Frankfurt a. M. 1983, col. 100 sq.

lung des Ambrosius[79] (c. 124) und des Johannes Chrysostomus (c. 129). Auffällig ist das Fehlen Augustins. Zur Abfassungszeit von *De viris illustribus* hatte Augustinus zwar erst einen Bruchteil dessen publiziert, was bei seinem Tode (430) einst vorliegen sollte; aber auch der erst knapp 40jährige Augustinus war schon ein Vir illustris, der hätte aufgenommen werden müssen.

Augustinus hat die Schrift kritisch gelesen und um 397 «in einem von seltener Bescheidenheit und zugleich von freimütiger Offenheit diktierten Schreiben»[80] zwei Fragen gestellt. Der Codex, der Augustin in die Hände kam, trug keinen Titel. Augustin hörte, das Werk heiße *Epitaphium*, was er nicht glauben mochte, da ein solcher Titel nur angemessen wäre, wenn nur schon verstorbene Autoren aufgenommen wären. Bei den von Hieronymus aufgeführten Häretikern vermißte Augustin eine Angabe, worin der Lehrirrtum bestanden habe.

Hieronymus antwortete gereizt, den Titel hätte sich Augustin gut selbst denken können. Er laute natürlich *De inlustribus viris,* wie bei den Griechen und Lateinern, die über Feldherren, Philosophen, Redner, Geschichtsschreiber, Dichter, Epiker, Tragiker und Komiker geschrieben haben. Allerdings brachte dann Hieronymus doch noch einen alternativen Titel *De scriptoribus ecclesiasticis* ins Spiel und sagte, unerfahrene Korrektoren gäben der Schrift den Titel *De auctoribus*[81]. Die zweite Frage des Augustinus ließ Hieronymus unbeantwortet.

Mit keiner Schrift hat Hieronymus so restlos die heidnische Antike überwunden und so weit in die Jahrhunderte gewirkt wie mit dieser. Nahezu nichts ist von Varros, Santras, Nepos', Hygins, Suetons *De viris illustribus* geblieben. Dagegen ist das Werk des Hieronymus hervorragend überliefert[82], im V. Jahr-

[79] «Werke seines großen Gegners Ambrosius von Mailand hat er . . . nicht erwähnt, um nicht, wie er mit ausgesuchter Bosheit schreibt, entweder wegen Schmeichelei oder wegen Wahrhaftigkeit getadelt zu werden», Blum, *Die Literaturverzeichnung*, col. 104.

[80] A. Feder, *Studien zum Schriftstellerkatalog des heiligen Hieronymus*, Freiburg i. Br. 1927, p. 92. Augustins Brief ist epist. 40; die angeführten Stellen sind c. 2 und 9 (*CSEL* 34, p. 71 und 79 sq.). Derselbe Brief ist auch im Hieronymus-Briefcorpus als nr. 67 zu finden (*CSEL* 54, p. 667 und 673).

[81] *Ergo hic liber vel ‹De inlustribus viris› vel proprie ‹De scriptoribus ecclesiasticis› appellandus est, licet a plerisque emendatoribus inperitis ‹De auctoribus› dicatur inscriptus*, Hieronymus epist. 112, 3 (*CSEL* 55, p. 370). – Schon in der Spätantike wurde der erste Titel unter Umstellung der Nomina gebraucht: De viris inlustribus (illustribus). Wir folgen dieser Gewohnheit.

[82] An der Spitze der Überlieferung stehen zwei hervorragende Halbunzialhandschriften des VI. Jahrhunderts: Bamberg, Patr. 87 [B. IV. 21], deren Wert und Alter keiner der Editoren von De viris illustribus (zuletzt W. Herding, Leipzig 1879; C. A. Bernoulli, Freiburg i. Br.-Leipzig 1895; Richardson, Leipzig 1896)

hundert fortgesetzt worden durch Gennadius v. Marseille[83], dann durch Isidor von Sevilla und Ildefons von Toledo im Zeitalter der «spanischen Nachklassik». Die karolingisch-ottonische Zeit experimentierte mit anderen Formen der Literaturgeschichtsschreibung. Im hohen Mittelalter kehrten Sigebert von Gembloux, Honorius Augustodunensis, Wolfger von Prüfening und Heinrich von Brüssel zu der von Hieronymus geprägten, biobibliographischen Form zurück[84]. Am Ende des Mittelalters schrieb Johannes Trithemius in großem Stil Literaturgeschichte nach dem System *De viris illustribus*. Neben dem allgemeinen Katalog christlich-lateinischen Schriftsteller entstand im XII. Jahrhundert eine lokale Variante, Viri illustres einzelner Klöster (Petrus Diaconus von Montecassino, Rainer von St. Laurentius zu Lüttich), die bis in die Barockzeit fortlebte[85]. Der Sache nach wird Literaturgeschichte weit darüber hinaus, teilweise bis in die Gegenwart, nach dem System des Hieronymus geschrieben, als biographische Reihe von Schriftstellern.

Zwei weitere katalogartige Werke biographischer Art, der *Liber pontificalis* und das *Martyrologium Hieronymianum,* wurden im frühen Mittelalter Hieronymus beigeschrieben. Der oder die Verfasser des Grundstocks des *Liber pontificalis* im VI. Jahrhundert[86] setzte einen primitiven Briefwechsel zwischen Papst Damasus und Hieronymus an die Spitze seines Werks, um sein Opus mit der erwünschten Autorität auszustatten.

Nicht ganz so plump gefälscht ist der Briefwechsel, der dem *Martyrologium Hieronymianum* vorausgeht[87]. Im ersten Brief bitten die Bischöfe Chromatius

erkannt hat, und Verona XXII (20). Cf. *CLA* VIII 1031 und IV 490 [Lit.]. Als Vorstudie zu einer dringend notwendigen Neuausgabe des Buches erschienen Feders, *Studien zum Schriftstellerkatalog des heiligen Hieronymus*, 1927.

[83] Gennadius' Schrift wird der des Hieronymus üblicherweise beigedruckt, z. B. ed. Richardson, *TU* 14/1, p. 57 sqq. Quellenkritische Untersuchung: Br. Czapla, *Gennadius als Litterarhistoriker*, Münster i. W. 1898.

[84] Cf. P. Lehmann, «Literaturgeschichte im Mittelalter», *Erforschung des Mittelalters* t. 1, Leipzig 1941, p. 82 sqq. Blum, *Die Literaturverzeichnung*, col. 158.

[85] Der Katalog des Petrus Diaconus von Montecassino ist ediert von R. H. Rodgers, Berkeley 1972, unter dem Titel *Ortus et vita iustorum cenobii Casinensis*. – Späte Beispiele sind die Hausgeschichten, die zu Beginn des XVII. Jahrhunderts in schöner Parallelität in den Bodenseeklöstern St. Gallen und Reichenau entstanden: Jodocus Mezler, De viris illustribus monasterii S. Galli, und Johannes Egon, De viris illustribus monasterii Augiae divitis, beide gedruckt bei B. Pez, *Thesaurus anecdotorum novissimus* t. 1/3, Augsburg-Graz, 1721, col. 555 sqq. und 627 sqq.

[86] ed. L. Duchesne, *Le Liber pontificalis* t. 1, Paris 1886, p. 117. Hierzu unten im V. Kapitel.

[87] Letzte Ausgabe *Acta SS* Nov. t. 2/2, 1931, p. 1 sq.

und Heliodor im Auftrag einer italienischen Synode den Hieronymus, den «hochberühmten Festkalender» *(famosissimum feriale)* im Archiv des Eusebius von Caesarea zu konsultieren und die Martyrerfeste mitzuteilen. Hieronymus antwortet, er habe das Gewünschte gefunden. Eusebius habe sich einst von Konstantin die Gunst erbeten, «daß, was immer und überall im römischen Staat mit den Heiligen Gottes geschehen sei, die Richter und ihre Nachfolger auf dem ganzen römischen Erdkreis in sorgfältiger Nachforschung durch Untersuchung der öffentlichen Urkunden erforschen sollten. Welcher Martyrer durch welchen Richter in welcher Provinz oder Stadt an welchem Tag durch welche Todesart den Siegespreis seiner Standhaftigkeit erhalten habe, davon sollten sie aus diesem Archiv Notiz nehmen und auf herrscherlichen Befehl demselben Eusebius Mitteilung machen[88]». Aus diesem Material habe er den Festkalender zusammengestellt.

Die Bischöfe Chromatius und Heliodor waren Freunde des Hieronymus, die an der Entstehung seines literarischen Werks Anteil nahmen. Dem Chromatius ist der Habakuk-Kommentar gewidmet[89]; Chromatius und Heliodor zusammen gelten zwei der Bibelprologe des Hieronymus[90]. Das hat dazu geführt, daß man diese bekannten Namen für fiktive Widmungen benützt hat, so zum vielgelesenen *Liber de ortu B. Mariae virginis et infantia salvatoris* des Ps. Matthaeus[91]. Dieselbe Fiktion scheint bei der Einleitung zum *Martyrologium Hieronymianum* vorzuliegen. In unserem Zusammenhang ist sie von Bedeutung als ein Zeugnis dafür, wie früh schon die Illusion genährt wurde, es gäbe aus öffentlichen Archiven gezogene Martyrerberichte. Die Idee von «Martyrerakten» und «Acta Sanctorum» ist in diesem Prolog grundgelegt.

Cassiodor († 583) empfahl das *Martyrologium Hieronymianum* als Direktorium für die hagiographische Lektüre[92]:

---

[88] *ut quicquid ubique in re publica romana gestum sit erga sanctos dei, iudices iudicibus succedentes in universo orbe Romano sollicita perscrutatione monimenta publica discutiendo perquirerent et, quis martyrum a quo iudice in qua provincia vel civitate quo die quave passione perseverantiae suae obtinuerit palmam, de ipsis arcivis sublata notitia ipsi Eusebio regio iussu dirigerent, Acta SS* Nov. t. 2/2, p. 1.

[89] ed. M. Adriaen, CC 76A, 1970, p. 579 sq.

[90] nämlich der Prologus Tobiae und Prologus in libris Salomonis, ed. R. Weber, *Biblia sacra iuxta Vulgatam versionem*, Stuttgart 1969, p. 677 und 957.

[91] ed. C. v. Tischendorf, *Evangelia apocrypha*, Leipzig ²1876, p. 51 sqq. Der Fälscher dieses Briefwechsels hat dem Elaborat hieronymianisches Kolorit durch eine Nachahmung des Verfolgungswahns des Hieronymus zu verleihen gesucht: *Cesset nunc oblatrantium morsus . . .*

[92] Cassiodor, Institutiones I 32, 4, ed. R. A. B. Mynors, Oxford 1937, p. 80.

Et ideo futurae beatitudinis memores vitas patrum, confessiones fidelium, passiones martyrum legite constanter, quas inter alia in epistula sancti Hieronymi ad Chromatium et Heliodorum destinata procul dubio reperitis, quae per totum orbem terrarum floruere, ut sancta imitatio vos provocans ad caelestia regna perducat.

«Und deshalb lest eingedenk der künftigen Seligkeit beharrlich die Leben der Mönchsväter, die Bekenntnisse der Gläubigen, die Leidensgeschichten der Martyrer. Unter anrem findet ihr zweifelsfrei in dem Brief, den der heilige Hieronymus an Chromatius und Heliodor gerichtet hat, welche [Passionen] über die ganze Erde bekannt wurden, damit die heilige Nachahmung euch anstachle und zu den Himmelreichen führe.»

So wurde das *Martyrologium Hieronymianum* auch für die Geschichte der Biographie wichtig als ein Verzeichnis, das durch die Fixierung der Heiligenfeste indirekt auch den dazugehörenden Texten ihren «Sitz im Leben» anwies, den Tag im Jahreskreis, an dem sie zu lesen waren.

Das *Martyrologium Hieronymianum* in seiner Urgestalt ist nicht mehr zu erschließen, sondern nur in einer gallischen Rezension um 600 zu rekonstruieren. Beda faßte den Gedanken, das kalendarische Verzeichnis biographisch anzureichern, und schuf einen Typ, den man «historische Martyrologien» genannt hat[93]. Florus von Lyon, Ado von Vienne und Notker Balbulus von St. Gallen sind im IX. Jahrhundert auf diesem Weg fortgeschritten. Daneben hielt sich der alte kalendarische Typ, der immer wieder neu bearbeitet wurde: zum Beispiel durch Usuard im IX. Jahrhundert, aus dessen Fassung im XVI. Jahrhundert Sirleto und Baronius ein offizielles *Martyrologium Romanum* herstellten.

Der Einfluß des Hieronymus auf die lateinische Biographie des ganzen Mittelalters ist kaum zu überschätzen. Dies nicht nur, weil er «der Biograph» unter den lateinischen Kirchenvätern wurde, sondern auch weil er auf die sprachliche Gestalt des Grundbuchs lateinischer Bildung im Mittelalter Einfluß genommen hat, die *Vulgata*. Das Wort meint die allgemein «verbreitete» lateinische Bibelübersetzung. Es findet sich in einem Dekret des Konzils von Trient, das die alleinige Gültigkeit dieser Übersetzung für die katholische Kirche festlegte[94].

Das Gegenstück zur *Vulgata* ist die *Vetus latina* (scil. *translatio*), die «alte lateinische» Übersetzung der Bibel. Man nannte sie im XVIII. Jahrhundert «Vetus Italica»[95], im XIX. Jahrhundert kurz «Itala», hat aber wegen der

---

[93] H. Quentin, *Les martyrologes historiques du moyen âge*, Paris 1908.

[94] «De usu et editione sacrorum librorum», Trienter Konzilsdekret vom 8. IV. 1546, cf. Fr. Stummer, *Einführung in die lateinische Bibel*, Paderborn 1928, p. 166 sqq.

[95] P. Sabatier, *Bibliorum sacrorum latinae versiones antiquae seu Vetus italica*, Reims 1743.

falschen geographischen Vorstellung, die sich damit verbindet, den Namen aufgegeben.

Die Schöpfer der *Vetus latina*[96] übersetzten aus dem Griechischen, nämlich der *Septuaginta* (LXX) des Alten Testaments[97] und dem griechischen Neuen Testament. Ihr Stil ist zunächst ein Übersetzerstil. Aber im Gegensatz zur klassisch-lateinischen Übersetzungstheorie, die Unterwerfung des fremden Inhalts unter die eigene Form, *translatio* aus einer fremden Welt in die eigene verlangte und für die die Übersetzung eine patriotische Tat war, haben sich die frühen christlichen Bibelübersetzer im II. oder III. Jahrhundert strenge Wörtlichkeit auferlegt. Ferner zeigt ihre Bibelübersetzung, wie ihre Vorlage, eine Neigung zur Sprechweise des Volkes.

Mit den Begriffen «Übersetzerstil» und «Volkslatein» ist die *Vetus latina* noch nicht hinreichend charakterisiert. In ihren ältesten, vielleicht in Nordafrika entstandenen Teilen, zeigt die altlateinische Bibelübersetzung einen eigenartigen Rhythmus, der in Vokabular, Morphologie und Syntax auf den verschiedensten Formen der Wiederholung aufbaut. Es ist nicht nur Unbeholfenheit, wenn die Dialoge der *Vetus latina* auf das starre Gerüst des stereotypen *et dixit ... et dixit ... et dixit ...* gespannt sind. Alle Umstände und der Erzähler selbst treten zurück, um so unmittelbarer tritt die Rede hervor. Der Rahmen des Dialogs ist gleichmäßig; die Rede selbst ruht nicht in sich, sondern geht den Hörer unmittelbar an, heischt Antwort und Echo. Was am Dialog besonders deutlich wird, gilt für das ganze Übersetzungswerk. Die *Vetus latina* ist nicht als eine adäquate Wiedergabe eines Originals geschaffen worden, sondern als ein Zeugnis der eigenen Ergriffenheit von den heiligen Büchern, in deren lateinische Sprachgestalt die Übersetzer ihren Enthusiasmus eingebracht haben[98].

[96] Laufende, frühestens im nächsten Jahrhundert abgeschlossene Ausgabe durch das Vetus-Latina-Institut Beuron, 1949 sqq. Cf. H. Kusch, «Die Beuroner Vetus Latina und ihre Bedeutung für die Altertumswissenschaft», *Forschungen und Fortschritte* 29, 1955, p. 46-57.

[97] «Über die Entstehung der ersten griechischen Übersetzung des Alten Testaments berichtet uns der sog. Aristeasbrief, der König Ptolemäus II. (285-274) habe, angeregt durch seinen Bibliothekar Demetrius, eine Übersetzung des jüdischen Gesetzes durch 72 Dolmetscher anfertigen lassen, die ihm der Hohepriester Eleazar auf seine Bitten gesandt habe. Diese 72 Männer hätten dann in 72 Tagen den Pentateuch vollständig ins Griechische übersetzt. Bei den Kirchenvätern erscheint ... das, was der Aristeasbrief vom Gesetz erzählt, auf das ganze Alte Testament ausgedehnt. Man nannte daher die in Ägypten entstandene Übersetzung des Alten Testaments ins Griechische die ‹der zweiundsiebzig› oder kurz die κατὰ τοὺς ο', *interpretatio septuaginta virorum* oder einfach die ‹Septuaginta›», Stummer, *Einführung in die lateinische Bibel*, p. 17.

[98] Gegenüber der seit H. Rönsch, *Itala und Vulgata*, Marburg ²1875 verbreiteten

Das Sensorium für diese rohe, aber begeisterte christliche Latinität des II. und frühen III. Jahrhunderts war im IV. Jahrhundert im Rückgang begriffen. Nicht daß es ganz unmöglich gewesen wäre, das alte Christenlatein zu würdigen: dafür ist Augustinus unser Kronzeuge, der ein waches Bewußtsein für den Ausdruckswert der alten lateinischen Bibelsprache hatte. Aber es gab eine Gruppe von gebildeten Lateinern, die die ungehobelte Sprache ihrer Glaubensurkunden als hinderlich und ärgerlich empfand. Die erste Welle eines christlichen Klassizismus trug Ästhetik und literarischen Geschmack bis ins Zentrum der christlich-lateinischen Überlieferung.

Der höchste Repräsentant dieser Bewegung war Papst Damasus I. (366-384). Er war der erste Petrus-Nachfolger, der gute lateinische Verse zu machen verstand. Noch heute verkünden die *Epigrammata Damasiana*[99] dem Rompilger den Ruhm der römischen Martyrer und des Dichterpapstes, der den Blick und das Vermögen hatte, den größten Schriftkünstler seiner Epoche, Furius Dionysius Philocalus, zu beschäftigen. Für den Römer, der gewohnt war, Macht und Bedeutung in gewaltigen Inschriften dargestellt zu sehen, waren damit die römischen Martyrerstätten ins vertraute Milieu transponiert; gleichzeitig hat Papst Damasus die Kunst des römischen Steinmetzen «getauft», die einzige, in der Rom unbestritten Meister war.

Sollte nicht auch die lateinische Bibel ein vornehmeres Gewand erhalten? Den äußeren Anlaß bot die Vielzahl der umlaufenden Fassungen. Es gab keine einheitliche Version. Es gebe ebensoviele Übersetzungen wie Handschriften, spottete Hieronymus[100], der von Papst Damasus den Auftrag erhielt, zunächst das Neue Testament nach dem Griechischen zu revidieren, und im Lauf der Zeit in unterschiedlich eingehender Weise die ganze lateinische Bibel umgestaltete.

Nach außen hin sollte das Unternehmen der Bibelrevision nur der Vereinheitlichung und der Ausmerzung von Fehlern dienen. Als ein «Schiedsrichter» *(arbiter)* wollte Hieronymus zwischen den verschiedenen Interpretationen sitzen und sich für die jeweils beste entscheiden. Keineswegs verachte er die alten Übersetzungen, beteuerte er mehrfach. Dabei konnte er sich nur gequält zu dem

Auffassung hat dies herausgestellt W. Süss, *Studien zur lateinischen Bibel* I. Augustins Locutiones und das Problem der lateinischen Bibelsprache. Acta et commentationes Universitatis Tartuensis (Dorpatensis) B XXIX, 1933 (Titelblatt 1932).

[99] A. Ferrua, *Epigrammata Damasiana*, Rom 1942.

[100] *tot enim sunt exemplaria paene quot codices*, Hieronymus, Praefatio in evangelio (an Papst Damasus I.). In der neuen Vulgata-Ausgabe von R. Weber, t. 2, Stuttgart 1969, p. 1515, steht der Satz in abweichender Formulierung: *Si enim latinis exemplaribus fides est adhibenda, respondeant quibus; tot sunt paene quot codices.*

Übersetzungsprinzip bekennen, das den alten Übersetzungen zugrundelag. Für sich selbst als Übersetzer erklärte er[101]: *Non debemus sic verbum de verbo exprimere, ut, dum syllabam sequimur, perdamus intellegentiam . . . Non debemus in putida nos verborum interpretatione torquere, cum damnum non sit in sensibus, quia unaquaeque lingua . . . suis proprietatibus loquitur.* «Wir dürfen nicht so Wort für Wort umsetzen, daß wir vor lauter Silbengenauigkeit den Sinn verlieren. . . Wir dürfen uns nicht mit pedantischer Umsetzung von Wörtern quälen, wenn es dem Verständnis nicht schadet; denn jede Sprache hat ihre Idiomatik.»

Aber bei der Bibel, *ubi et verborum ordo mysterium est* «wo auch die Wortstellung noch ein Geheimnis birgt», sollte es anders sein: für sie sollte die wörtliche Übersetzung gelten[102]. In Wahrheit schloß Hieronymus bei seinen Bibelarbeiten ständig Kompromisse zwischen den Prinzipien; er beließ die Evangelien fast unangetastet in der Sprachgestalt der *Vetus latina,* stilisierte dafür die Josephsgeschichte der *Genesis* und die Bücher der Könige zu unterhaltsamen Erzählungen in schön dahinfließenden abwechslungsreichen Sätzen.

Nach seinen Selbstzeugnissen war Hieronymus als Bibelrevisor und Bibelübersetzer nichts anderes als ein Bibelwissenschaftler. Er wäre aber kein Mensch der Antike gewesen, wenn er nicht stilistische Rücksichten gekannt hätte. Seit langem weiß man, daß er unter der Toga des Bibelwissenschaftlers die Tunica des Literaten trug. Er führte ein vornehmeres Vokabular in die Bibel ein: er schrieb *carmen* statt *hymnus, eruere* statt *eripere, universa* statt *omnia*[103], *comedere* statt *manducare*[104]. Ungewohntes paßte er den römischen Vorstellungen an: Im alten Israel seiner Übersetzung gab es Triumphbogen, Legionen, Trieren . . . Ja, sogar heidnische Mythologie verschmähte der christliche Cicero nicht, um dem lateinischen gebildeten Leser eine Vorstellung vom Gesagten zu geben: Faune, Adonis, Merkur[105]. Der Prophet Jonas ruht im Gram nicht mehr

[101] epist. 106,29 und 30 *(Ad Sunniam et Fretelam), CSEL* 55, p. 261.
[102] epist. 57 *(Ad Pammachium: De optimo genere interpretandi), CSEL* 54, p. 508.
[103] cf. Stummer, *Einführung in die lateinische Bibel*, p. 87 sq.
[104] Sowohl *manducare* als auch *comedere* kommt in der Vulgata vor. Vergleicht man aber die einzelnen biblischen Bücher, so zeigt sich, daß da, wo Hieronymus frei arbeiten konnte, *manducare* nicht oder kaum vorkommt, während es in den Teilen der Bibel, die sprachlich schon «fest» waren, noch sehr häufig ist. Das heißt, daß Hieronymus das Wort nach Kräften ausgemerzt hat, ohne freilich alles revidieren und jede eingeführte Formulierung umstoßen zu können. Immerhin ist es Hieronymus geglückt, aus dem Buch Genesis alles *manducare* zu verbannen, obwohl im ersten Buch der Bibel tüchtig gegessen wird (42 x *comedere*).
[105] Triumphbogen: I Sm 15, 18; Legionen: II Sm 15, 8; Trieren: Ez 30, 9; Faune: Ier 50, 39; Adonis: Ez 8, 14; Merkur: Prv 26, 8.

unter der Kürbisstaude, wie in der alten Übersetzung, sondern bei Hieronymus unter bukolischem Efeu (Ion 4, 6).

Die lateinische Bibel blieb trotz dieser Retuschen ein orientalisches Kuriosum in der Sprach- und Stilwelt des christlichen Klassizismus um 400. Auch Hieronymus hat es nicht vermocht, die Anstöße des Textes für den gebildeten Leser restlos zu beseitigen. Das Volk hing am vertrauten Wortlaut. Der Sprachreflektierteste der Generation verteidigte diese Beharrung: Augustinus, der die Bibelrevision des Hieronymus nicht gerne sah und es viel lieber gehabt hätte, wenn der Philologe in Bethlehem an dem von ihm angekündigten «Origenes latinus» weitergearbeitet hätte[106], konnte es nicht unterlassen, dem Schüler Donats mitzuteilen, welchen Tumult seine Übersetzung in einer afrikanischen Bischofskirche verursachte, da das Volk hörte, daß der Prophet Jonas statt unter der gewohnten *cucurbita* unter einer *hedera* Schatten gefunden habe[107].

Auch nach der Revision durch Hieronymus blieben die alten Übersetzungen im Umlauf und erfreuten sich zunächst noch höherer Schätzung als der neue Text. Es ist ein auffallender Befund der Überlieferungsgeschichte, daß sämtliche Purpurevangeliare der Spätantike, nämlich

«Codex Brixianus» (Brescia, Bibl. Queriniana s. n.)
«Codex Neapolitanus» (Neapel, BN lat. 3 = olim Wien 1235)
«Codex Palatinus» (Trient, Mus. Naz. s. n., olim Wien 1185)
«Psalterium Sangermanense» (Paris, BN lat. 11947)
«Codex Sarzanensis» (Sarrezano, Bibl. Parrochiale s. n.)
«Codex Veronensis» (Verona, Bibl. Capit. VI [6])

die alte Fassung, *Vetus latina,* nicht *Vulgata,* den Text des Hieronymus, enthalten[108]. Das waren und blieben breite Pfade der Ausdrucksweisen älteren Christenlateins in der Sprach- und Literaturwelt der Kirchenväterzeit.

Aber der dem Stil der Zeit um 400 besser entsprechende und am Ende auch siegreiche Text war der des Hieronymus. Es spricht für die Stärke des Stilwillens der Epoche, daß nicht nur ein Text wie die lateinische Antoniusvita ein vornehmeres Gewand erhielt, sondern auch der zentrale christliche Text, die Bibel, umdrapiert wurde. Wenn man nach einem Begriff aus der politischen Geschichte für den ersten christlichen Klassizismus sucht, so bietet sich der der «theodosianischen Renaissance» an. Theodosius d. Gr. hat zwar nur 16 Jahre regiert (379-395), aber dadurch, daß er das letzte Mal das ganze Römerreich in seiner Hand

[106] Augustinus, epist. 28, 2, *CSEL* 34, p. 105 sq. Cf. W. B., *Griechisch-lateinisches Mittelalter*, p. 72.
[107] Augustinus, epist. 71, 5, *CSEL* 34, p. 253. Dazu die pikierte Antwort des Hieronymus in der Augustinusbriefsammlung 75, 22, *CSEL* 34, p. 322.
[108] E. A. Lowe, *Palaeographical Papers* t. 2, Oxford 1972, p. 400.

vereinigte und das Christentum als Staatsreligion einführte, eine Epoche geprägt.

4. PILGERBIOGRAPHIEN VON FRAUEN DER SPÄTANTIKE

Erst um die Jahrhundertwende ist die ungekürzte Lebensbeschreibung der jüngeren Melania († 31. XII. 439 in Jerusalem) in Handschriftenbibliotheken gefunden und publiziert worden. Sie trat gleich in doppelter Gestalt ans Licht, einer recht rohen lateinischen Fassung und einer etwas eleganteren griechischen. Über die Priorität war bislang keine Einigung zu erzielen. Der Verfasser der Vita nennt sich nicht mit Namen, teilt aber im übrigen soviel über sich mit, daß man ihn mit dem Priester Gerontius von Jerusalem identifizieren kann.

Obwohl die Vita einstimmig als eine Perle der altchristlichen Literatur gepriesen wird, ist ihre lateinische Fassung wenig bekannt geworden. Ein Grund dafür mag sein, daß der lateinische Text nicht gut zugänglich ist[109]. Die *Vita S. Melaniae senatricis* verdiente allerdings Aufmerksamkeit; denn sei sie aus dem Griechischen übersetzt oder ein lateinisches Original[110]: Sie ist die älteste erhaltene einer Frau gewidmete lateinische Vita. Es ist kein Zufall, daß eine solche Vita in Palästina geschrieben bzw. übersetzt wurde. Hieronymus, mit dessen Übersiedlung ins Heilige Land (386) die etwa zwei Generationen währende Epoche palästinensisch-lateinischer Literatur beginnt[111], hat mit seinen vielen frauenbiographischen Schriften die Bahn bereitet. Allerdings hat er keine

[109] Vollständige Handschriften der Vita S. Melaniae haben sich nur in Spanien erhalten; nach ihnen gab die bisher einzige Ausgabe des unverkürzten lateinischen Textes heraus M. RAMPOLLA DEL TINDARO, *Santa Melania giuniore senatrice romana*, Rom 1905, p. 3-40. Deutsche Übersetzung (nach dem griechischen Text) St. KROTTENTHALER, *BKV* t. 5, 1912, p. 445-498; griechisch-französische Ausgabe von D. GORCE, *Vie de sainte Mélanie* (Sources chrétiennes t. 90), 1962. GORCES ausführliche Einleitung behandelt die bisherige Forschung.

[110] Aus der Peregrinatio Egeriae (um 400?), der im Jahr 415 geschriebenen Revelatio (Inventio) S. Stephani des Lucianus und anderen Texten ist zu erfahren, wie intensiv vom Ende des IV. bis zur Mitte des V. Jahrhunderts in Palästina der Austausch zwischen Griechen, Syrern und Lateinern war. Es wurde ständig von einer Sprache in die andere übersetzt. Sprachkenntnisse waren noch nicht rar, Dolmetscher offenbar leicht zu haben. Es scheint denkbar, daß die *Vita S. Melaniae* von Anfang an in zwei Fassungen verbreitet war, griechisch und lateinisch.

[111] Über die spätantike palästinensisch-lateinische Literatur W. B., *Griechisch-lateinisches Mittelalter*, 1980, p. 83-86. Ein Stück dieser Literatur, die Revelatio Stephani, wurde am Stephanstag des Jahres 439 Melania vorgelesen, Vita S. Melaniae c. 64.

seiner eigentlichen Viten einem Frauenleben gewidmet. Diesen Schritt tut um 440 Gerontius. Er ist sich der Neuartigkeit seines Unternehmens bewußt. Er sagt in der Vorrede, es solle ihn keiner schelten, weil er eine Frau lobe *(Et ne aliquis existimet in hoc me reprehendere dicens: Ecce, mulierem laudat.)* Denn Melania sei in Wahrheit keine Frau zu nennen, sondern ein Mann, weil sie mannhaft gehandelt habe.

Die Vita beginnt mit der Heirat der 14jährigen Melania aus steinreicher römischer Familie. Das Mädchen haßt die Ehe. Mit ihrem 17jährigen Mann kommt sie überein, daß zwei Kinder genug seien, das Vermögen in der Familie zu halten. Eine Tochter kommt zur Welt und wird gleich der Jungfräulichkeit geweiht (c. 1). Die zweite Schwangerschaft geht nach einer am Laurentiusfest durchwachten Nacht mit einer Frühgeburt zu Ende; das Kind stirbt am nächsten Tag (c. 5). Von da an leben die beiden jungen Leute als Bruder und Schwester zusammen. Das erstgeborene Kind und der Vater sterben (c. 6-7). Melania und ihr Mann ziehen einfache Kleider an (c. 8-9) und beginnen, den riesigen, über das ganze Römerreich verstreuten Besitz, den die senatorische Familie in generationenlanger Arbeit zusammengerafft hatte, zu verkaufen (c. 10). Widerstand aus der Familie wird mit Hilfe Serenas († 408), der Gemahlin Stilichos, überwunden (c. 10-13). Die beiden wohnen in einer *cellula*, verkaufen Stück um Stück und verteilen ihr Geld. Was ihre Besitztümer wert sind, wissen sie freilich auch noch als Asketen; die römische Villa wird so teuer angeboten, daß niemand kauft. Sie liegt eine Weile verlassen, wird während Alarichs Eroberung Roms (410) teilweise verwüstet und muß dann für ein Nichts verkauft werden (*pro nihilo*, c. 14). Der Teufel bringt Melania gelegentlich all ihr schönes Hab und Gut in Erinnerung. Das schönste Besitztum ist eine Villa, in der es ein Bad innen und ein Schwimmbecken draußen gibt; das äußere liegt «so, daß man zur einen Seite das Meer, zur anderen die Waldhaine sah, in denen es verschiedene wilde Tiere und Jagdgelegenheiten gab. Wenn man im Becken badete, sah man die Schiffe vorüberziehen und die Jagden im Wald». Auf 60 Hofstätten *(villae)* ringsum mit 400 Leibeigenen *(servi agricultores)* basiert das süße Leben dort oben. Der Gedanke an Alarichs Goten macht den Abschied von derlei Herrlichkeiten leichter (c. 18).

Der Erlös wird für geistliche Zwecke angelegt. Man kauft für die Mönche, die so etwas besonders gern haben, komplette Inseln (c. 19). Vor den Goten weichen Melania und ihr Lebensgefährte nach Afrika aus. Dort wird unter anderem der große Augustinus († 430) besucht. Augustins Freund Alypius, Bischof von Tagaste, wird reich beschenkt (c. 21). Ein Frauen- und ein Männerkloster werden gegründet; Melania verstärkt ihre Askese durch rigoroses Fasten (c. 22). Das christliche Nordafrika ist zu dieser Zeit die kulturell führende Zone des lateinischen Westens. Melania fügt sich in diese Welt ein (c. 23).

Scribebat etiam per totam septimanam in membranis. Cum autem scribebat ipsa, una de sororibus ei legebat et in tantum sensu sobrio audiebat, ut etiam emendaret eam, quae legebat, vel si in una littera oberrasset.

«Sie schrieb auch die ganze Woche hindurch auf Pergament. Wenn sie schrieb, las ihr eine der Schwestern vor, und sie hörte so wachen Sinnes zu, daß sie die Lesende verbesserte, auch wenn sie nur in einem Buchstaben fehlte.»

Sie kann perfekt Latein und Griechisch (c. 26). Nach jahrelangem Aufenthalt mit dem Ehemann und der Mutter in Afrika steigt in ihnen der Wunsch auf, die heiligen Stätten zu sehen (*ascendit eis desiderium videndi sancta loca*, c. 34). Über Alexandrien kommen sie nach Jerusalem, wo sie sich bei der Auferstehungsbasilika niederlassen. Unverhofft kommt aus Spanien nochmals Geld, das für eine Reise zu den Mönchsvätern Ägyptens verwendet wird (c. 37-39). In Jerusalem hat inzwischen Melanias Mutter auf dem Ölberg eine *cellula* aus Stein erbaut, in der Melania von Epiphanie («Dreikönig») bis zum Ostertag als Rekluse eingeschlossen lebt. Nach 14 Jahren in Jerusalem stirbt die Mutter. Sie wird auf dem Ölberg begraben. Melania gründet auch dort ein Frauenkloster (c. 41) und lehrt das geistliche Leben (c. 42-48). Der «Bruder», d. i. der Ehemann, stirbt (a. 431). Melania verfolgt, obwohl sie inzwischen arm geworden ist, große Baupläne (c. 49). Melanias Onkel Volusianus kommt als Brautwerber für den weströmischen Kaiser Valentinian III. (425-455) nach Konstantinopel. Um ihn zu treffen und zum Christentum zu bekehren (Volusian ist noch altgläubig bzw. «Heide»), macht sich Melania ebenfalls auf den Weg nach Konstantinopel (c. 50 bis 57). Die Kaiserin Eudoxia besucht das Heilige Land (c. 58-59). Zwei wunderbare Begebenheiten belegen Melanias «Gabe der Heilung» (c. 60-61), die sie freilich in ihrer Bescheidenheit (c. 62) nie als eine Wirkung ihrer Verdienste ansieht. Das Weihnachtsfest des Jahres 439 feiert sie in Bethlehem (c. 63). Sie erkrankt und stirbt wenige Tage später (c. 64-70).

Gerontius, der die Vita bald nach dem Tod Melanias geschrieben hat, bezeichnet die Vita als *oratio* (c. 63) und läßt nach Art der Rhetoren seine eigene Person durchaus in Erscheinung treten. Damit ist aber der Anteil der (höheren) Rhetorik an dem Werk schon erschöpft. Es ist für eine Lobrede viel zu lang und zu einfach. Die *Vita S. Melaniae* gehört in eine andere Gattung. Ihre hauptsächlichen Gliederungselemente sind die Reisen der Melania. Immer wenn eine Station erreicht ist, macht auch der Biograph halt und schildert die asketischen Lebensgewohnheiten. Sie erreichen ihren Höhepunkt in dem Reklusenleben auf dem Ölberg (c. 40). Für den Priester des von Melania gegründeten Frauenklosters, der die Vita verfaßt hat, ist freilich noch wichtiger die Belehrung, die Melania als Stifterin ihren Nonnen erteilt hat. Gerontius läßt damit die Biographie in einer Art Regel ausklingen.

Die Berührungspunkte mit dem Antoniusleben sind evident. Antonius geht

immer weiter in die Wüste hinein; auch seine Vita kann als Regel gelesen werden. Dennoch wird man Melania nicht ohne Gewaltsamkeit in Parallele zu Antonius setzen können. In Melanias Reisen erkennt man doch teilweise den asketischen Tourismus wieder, den Hieronymus vielen Frauen seiner Zeit schmackhaft gemacht hat. Das wichtigste Vorbild der *Vita S. Melaniae* ist in dieser Hinsicht der Hieronymusbrief 108, das *Epitaphium S. Paulae*, in dessen Mitte Hieronymus das Hodoeporicon, den Reisebericht, der Paula gestellt hat. Von diesem biographischen Brief des Hieronymus war es nur mehr ein kleiner Schritt zu der expressis verbis als Vita bezeichneten Schrift über eine Frau.

Eine gewisse Verwandtschaft mit Hieronymus, *epist.* 108 und *Vita S. Melaniae* hat das *Itinerarium Egeriae (Peregrinatio Aetheriae)*[112]. Hier tritt allerdings das Biographische fast ganz zurück. Die Pilgerin Egeria zeichnet (um 400?) für ihr Frauenkloster (in Spanien oder Südfrankreich?) ihre dreijährigen Reisen zu den Heiligen Stätten des Alten und Neuen Bundes auf. Der kleine Text hat die Aufmerksamkeit der Sprachforscher in einer Weise auf sich gezogen, die jeden Kirchenvater ehren würde. Er ist «durch philologischen Kommentar»[113], Wörterbuch[114], Bibliographien[115] und Spezialuntersuchungen erschlossen. Schon die ersten Worte des fragmentarischen *Itinerarium* geben eine gute Vorstellung von Sprache und Stil der Egeria (I 1):

... ostendebantur iuxta scripturas. Interea ambulantes pervenimus ad quendam locum, ubi se tamen montes illi, inter quos ibamus, aperiebant et faciebant vallem infinitam, ingens planissima et valde pulchram, et trans vallem apparebat mons sanctus dei Syna.

«... wurden gezeigt gemäß den Schriften. Inzwischen gingen wir weiter und kamen an einen Ort, wo sich nun die Berge, zwischen denen wir gingen, auftaten. Und sie bildeten ein unendlich weites Tal, das ungeheuer eben und sehr schön war. Und jenseits des Tales erschien der heilige Berg Gottes, der Sinai.»

Einar Löfstedt hat seinen *Philologischen Kommentar* mit der Diskussion des Adverbs *tamen* in diesem Text begonnen und gezeigt, daß es nicht in adversati-

[112] Auch dieser Text ist erst seit relativ kurzer Zeit wieder bekannt und schlecht überliefert. Wie bei der Melaniavita sind spanische Traditionen wichtig geworden. Neue Ausgaben O. Prinz, *Itinerarium Egeriae*, Heidelberg [5]1960, und E. Franceschini-R. Weber, CC 175, 1965, p. 37 sqq.

[113] E. Löfstedt, *Philologischer Kommentar zur Peregrinatio Aetheriae*, Uppsala-Leipzig 1911.

[114] W. van Oorde, *Lexicon Aetherianum*, Diss. Amsterdam 1930. A. A. R. Bastiaensen, *Observations sur le vocabulaire liturgique dans l'Itinéraire d'Égérie*, Nymwegen 1962.

[115] C. Baraut, «Bibliografía Egeriana», *Hispania Sacra* 7, 1954, p. 203-215. M. Starowieyski, «Bibliografia Egeriana», *Augustinianum* 19, 1979, p. 297-318.

ver oder restriktiver Bedeutung, sondern abgeschwächt in anknüpfender und fortsetzender Bedeutung gebraucht wird. Ähnliches könnte man zum Adverb *interea* sagen. Es leitet keine zeitliche Verschränkung ein, sondern heißt hier einfach «dann». Wir sind im biblischen *et*-Stil, den Egeria freilich nicht ohne stilistische Wirkung variiert. Ihr großes Anliegen ist es, all denen, die nicht das große Glück erfahren, die biblischen Orte «gemäß den Schriften» gezeigt zu bekommen, möglichst sinnfällig das bildliche Erlebnis weiterzugeben. Es ist erstaunlich, wie sie den geographischen Eindruck ihrer Sinai-Reise in ihren Satz einzubringen versteht. Das tiefe Tal ist einfach, aber wirkungsvoll durch zwei Einschnitte im Hauptsatz markiert:

ad quendam locum, *et faciebant vallem*
ubi se tamen montes illi, *aperiebant*
inter quos ibamus,

die ungeheure Ebene durch eine Folge von nebeneinandergesetzten und verschieden kombinierbaren Wörtern

infinitam ingens planissima et valde pulchram

die großartige Erscheinung des Sinai in einer hierarchischen Klimax von Nomina *mons sanctus dei Syna*.

Liest man eine größere Partie des *Itinerarium*, so fällt die Monotonie der Formulierungen auf. Der folgende Text ist die Fortsetzung des obigen Zitats (I 1-II 1).

Hic autem locus, ubi se montes aperiebant, iunctus est cum eo loco, quo sunt Memoriae concupiscentiae. In eo ergo loco cum venitur ... «consuetudo est, ut fiat hic oratio ab his, qui veniunt, quando de eo loco primitus videtur mons dei», sicut et nos fecimus. Habebat autem de eo loco ad montem dei forsitan quattuor milia totum per valle illa, quam dixi ingens. Vallis autem ipsa ingens est valde ...

Die eindringliche Schilderung der Wanderung durch das Tal wird nun umständlich repetiert, alles, was unterwegs auffällt, unter Verwendung von vielen hinweisenden Pronomina *(eo, illa, ipsa)* demonstriert[116] und Schritt für Schritt mit der Bibel verknüpft *(Hic ... ubi)*. Das Naturerlebnis, das der erste Satz wiedergab, wird aufgebrochen in ein Geschichtserlebnis, indem sich Egeria Station für Station an ein Stück Bibel erinnert. Leo Spitzer hat in der Form der Pilgerreise,

[116] Dieser demonstrative Stil ist ein Stück Bibellatein, cf. Fritz Abel, *L'adjectiv démonstratif dans la langue de la Bible latine*, Tübingen 1971. Aber Egeria geht darüber hinaus mit dem verstärkten Demonstrativpronomen *ecce iste* (›fr. cet), cf. Löfstedt, *Philologischer Kommentar zur Peregrinatio Aetheriae*, p. 123 sq.

die letzten Endes eine Lebensform ist, den Grund für den repetierenden, demonstrativen, zyklischen Stil der Egeria erkannt[117]. «The blocks on the road of the sentence are all destined to detain the pious reader – a second pilgram as it were – and to fix his attention on particular stations – the painted fourteen stations of the *via crucis* are only another illustration of that basic tendency of presenting sacred history in cyclic form ...»

5. ZWEI SYRISCHE ANACHORETEN DES V. JAHRHUNDERTS

Symeon der Stylit. Alexius der Gottesmann

Das Leben Symeons des Styliten hat im Abendland seit dem frühen Mittelalter nicht nur Zustimmung und Bewunderung, sondern auch Kopfschütteln und Ablehnung hervorgerufen. Man würde dieses Leben als einen Mythos auffassen, wenn es nicht historisch so gut bezeugt wäre[118]. Der Mann, der nahezu ein halbes Jahrhundert, nämlich die erste Hälfte des V. Jahrhunderts, auf einer Säule stehend verbrachte, erscheint so fremd und fakirhaft orientalisch, daß man als Abendländer kaum eine Brücke zu seinem Verständnis finden zu können glaubt. Und doch besteht dieses Leben nur aus einer Natur und zwei geistigen Mächten, die gebunden in einer archaischen Kraft eines einzelnen das unerhörte Zeichen dieses Lebens setzten: die Natur ist die eines Hirten, die Geistesmächte sind Buße und Gebet. Symeon büßt nicht zur Sühne für eine Untat, sondern für die ererbte Sünde, die allen Menschen, vielleicht aller Kreatur gemeinsam ist, und er betet den Psalter. Der Dadaist Hugo Ball hat letztere Überlieferung ernst genommen und vom Psalter aus als erster moderner Mensch den Styliten wieder ganz verstanden[119].

Symeon war ein Hirt und «weidete die Schafe seines Vaters»[120]. Als Drei-

[117] L. Spitzer, «The Epic Style of the Pilgrim Aetheria», *Romanische Literaturstudien 1936-1956*, Tübingen 1959, p. 871-912, hier p. 881.

[118] H. Lietzmann etc., *Das Leben des heiligen Symeon Stylites* (TU 32/4) 1908. H. Delehaye, *Les saints stylites*, Brüssel-Paris 1923. H. G. Blersch, *Die Säule im Weltgeviert*. Der Aufstieg Simeons, des ersten Säulenheiligen, Trier 1978 [Lit.].

[119] H. Ball, *Byzantinisches Christentum*. Drei Heiligenleben, Berlin 1923, p. 249-291; «Symeon der Stylit».

[120] Wir folgen der lateinischen Übersetzung der griechischen Vita von Antonius, dem Schüler des Styliten. Diese Übersetzung ist sehr alt; Gregor v. Tours († 594) kannte sie schon *(ut legitur in eius vitae libro*, Liber in gloria confessorum c. 26). Sie ist gedruckt *Acta SS* Ian. t. 1, 1643, p. 269-274. Abweichungen der lateinischen Vita von der griechischen sowie der davon unabhängigen, noch wertvolleren syri-

zehnjähriger hört er in einer Kirche die Lesung eines Paulusbriefs. Er fragt einen alten Mann: «Was ist das, wa da gelesen wird?» Der alte Mann antwortet: «Das Wesen der Seele und die Enthaltsamkeit und die Verachtung der Welt wird in dieser Lesung verlesen, mein Sohn.» Auf die Rückfrage des Jungen nach dem «Wesen der Seele» *(substantia animae)* antwortet der Ältere: *Timere deum ex toto corde, ex toto animo et ex tota mente.* «Gott zu fürchten aus ganzem Herzen, ganzem Verstand und Sinn» (c. 2). Zu fürchten, nicht zu lieben! Es scheint zuerst der Gott des Alten Bundes zu sein, der dem syrischen Hirten begegnet. Symeon geht in ein Kloster, wo er den Psalter auswendig lernt (c. 4-5). Er ißt nur jeden Sonntag und windet sich das geflochtene Brunnenseil so um den Leib, daß sein Fleisch zu faulen beginnt. Er erregt Anstoß und wird des Klosters verwiesen (c. 6-7). Er verkriecht sich in einen verlassenen Brunnen, um zu sterben. Kurz bevor er soweit ist, holt man ihn heraus und nimmt ihn wieder in Ehren auf. Er bleibt aber nur mehr ein Jahr (c. 8-9), geht fort und baut sich in der Nähe ein offenes Gehege aus Hausteinen, die «Mandra», in der er drei Jahre bleibt. «Und es kamen viele zu ihm zum Gebet (c. 10).» Hier ist der Punkt, wo die Lebenskurve Symeons beginnt, ihren neuen, unerhörten Weg zu nehmen. Er paßt in kein Kloster; denn er fragt keinen, wieviel er fasten, ob er das Brunnenseil nehmen oder das Kloster verlassen darf. Zu maßlos ist seine Kraft, sein Wille zu Buße und Gebet. Soll er sich wie Antonius in die tiefere Einsamkeit zurückziehen, wenn Menschen zur Zelle kommen und ihn vom Beten abhalten? Symeon findet die neue Dimension, die es ihm ermöglicht, einsam zu bleiben und doch den vielen, die zu ihm kommen, nicht zu entweichen. «Er machte sich eine kurze Säule von vier Ellen und stand auf ihr vier Jahre (c. 10).» Dann wird die Säule zwölf Ellen hoch aufgerichtet für zwölf Jahre. Dann zwanzig für weitere zwölf Jahre. «Dann versammelten sich alle Bewohner des Ortes und erbauten bei der Säule zwei Basiliken und eine Säule von dreißig Ellen, und er stand auf ihr vier Jahre, und er begann, viele Wunder zu tun ... Hier bewegte er viele Heiden zum christlichen Glauben: Sarazenen, Perser, Armenier ... (c. 11).» Das Leben des Hirten bekommt ein neutestamentliches Gesicht: «Wenn ich erhöht bin, werde ich alle an mich ziehen (Io 12, 32).»

Der Satan schlägt ihn mit einer Wunde, in der sich Würmer sammeln (c. 12). Aber das sind nur aufs äußerste erniedrigte Daseinsgestalten einer verborgenen künftigen Herrlichkeit. Ein «Sarazenenkönig Basilicus» hebt einen der aus Symeons Wunde fallenden Würmer ehrfürchtig auf und hält eine Perle in der

schen sind im folgenden nicht diskutiert; hierzu LIETZMANN, *Das Leben des heiligen Symeon*, bes. p. 207 sqq. Auch von der lateinischen Vita gibt es eine Vielzahl von Fassungen, cf. *BHL* nr. 7956-7961. Wir halten uns aus praktischen Gründen an den Druck der *Acta SS.*

Hand (c. 13). Ein erschütterndes Schauspiel für alle an der Säule Versammelten ist die Begegnung mit der Mutter[121]:

Post multum vero temporis cognoscens mater sua de eo veniens volebat videre eum et prohibita est, quia mulier in illum locum non ingrediebatur. Et dicit illi: «Sustine, mater, modicum tempus et simul nos videbimus, si deus voluerit.» At illa haec audiens coepit plangere et rogare, ut videret eum, et solutis crinibus increpabat eum dicens: «Fili, quare hoc fecisti? Pro utero, qui te portavit, satiasti me luctu; pro lactatione, qua te lactavi, dedisti mihi suspiria et pro osculis, quibus te osculata sum, reddidisti mihi amarissimas lacrimas; pro labore et dolore, quos pro te passa sum, posuisti mihi sevissimas plagas.» Et tantum locuta est, ut omnes adstantes faceret flere. Audiens ille voces ponit faciem suam in manus suas et plorat amarissime mandans illi et dicens: «Quiesce modicum, mater, et videbimus nos in aeterna requie.» At illa coepit dicere: «Per Christum, qui te aedificat, si est possibilitas videndi te in tanto tempore alienum a me. Et, si non est, vel vocem tuam audiam et statim moriar; quia pater tuus in tristitia propter te mortuus est. Et non me in ista amaritudine perdas, fili!» Et de tristitia et planctu in somnum conuersa est. Habebat autem tres dies et tres noctes non cessans deprecari eum.

Tunc beatus Simeon faciens orationem pro illa ad dominum illa reddidit spriritum. Et colligentes corpusculum eius adducunt in conspectu eius et coepit amarissime flere dicens: «Dominus suscipiat te in gaudio, quoniam tribulata es et laborasti propter me et portasti me in utero novem mensibus et lactasti et nutrivisti me in labore.» Et haec eo dicente matris vultus sudavit et corpus eius commotum est omnibus, qui aderant, inspicientibus. Ille autem levavit oculos ad caelum dicens: «Domine deus virtutum, qui sedes super Cherubim et scrutaris fundamenta abyssi, qui cognovisti Adam, antequam esset ... Suscipe animam eius in pace ...

«Nach langer Zeit aber hörte seine Mutter von ihm, kam und wollte ihn sehen: und es wurde ihr verboten, weil keine Frau dort eintreten durfte. Und er sagte zu ihr: ‹Harre noch ein wenig aus, Mutter, und wir werden einander sehen, wenn Gott will.› Als sie das hörte, begann sie zu weinen und bitten, ihn sehen zu dürfen, löste ihre Haare und machte ihm Vorwürfe: ‹Sohn, warum hast du das getan? Dafür daß ich dich im Schoß getragen habe, hast du mich mit Trauer gesättigt; dafür daß ich dich gestillt habe, hast du mir Seufzer gegeben und dafür, daß ich dich geküßt habe, bittere Tränen; dafür daß ich für dich Mühsal und Schmerz erduldet habe, hast du mir härteste Schläge versetzt. Und sie sprach so, daß sie alle Umstehenden weinen machte. Jener hörte die Laute, legte sein Gesicht in seine Hände, weinte bitterlich und gebot ihr: ‹Ruhe ein wenig, Mutter, und wir werden uns in der ewigen Ruhe sehen.› Aber sie sagte: ‹Bei Christus, der dich auferbaut, gib doch eine Möglichkeit, dich zu sehen, da du so lange Zeit fern

[121] c. 14-15, *Acta SS* Ian. t. 1, p. 271. «In der kreatürlichen Sprache des alten Kirchenlatein von einer kaum wiederzugebenden Schönheit und Tiefe des Ausdrucks und der Empfindung», sagt Hugo BALL zu diesem Kapitel, *Byzantinisches Christentum*, 1923, p. 273.

von mir warst! Wenn nicht, dann will ich wenigstens deine Stimme hören und gleich sterben; denn dein Vater ist in Trauer deinetwegen gestorben. Richte mich nicht in dieser Bitternis zugrunde, Sohn!› Und sie fiel vor Trauer und Klagen in Schlaf. Drei Tage und Nächte aber hörte sie nicht auf, ihn inständig zu bitten.

Da betete der selige Symeon für sie zum Herrn, und sie gab ihren Geist auf. Und sie nahmen ihren Leib auf und trugen ihn vor seine Augen, und er begann, bitterlich zu weinen und sagte: ‹Gott nehme dich in seine Freude auf, denn du hast dich gegrämt und gemüht um mich und mich neun Monate in deinem Schoß getragen und gestillt und genährt in Mühsal.› Und als er das sagte, trat Schweiß aus dem Gesicht der Mutter, und ihr Leib rührte sich vor den Augen aller, die zusahen. Er aber erhob die Augen zum Himmel und sagte: ‹Herr Gott der Mächte, du thronst über den Cherubim und erblickst die Grundfesten der Tiefe. Du kanntest Adam, ehe er war . . . Nimm ihre Seele in deinen Frieden auf . . .›»

Danach will er noch höher, noch weiter weg von der Erde stehen. Man baut ihm eine vierzig Ellen hohe Säule, und auf ihr steht er noch sechzehn Jahre bis zum Tode (c. 16). Er ist nahe und fern zugleich, stundenlang nicht ansprechbar, weil sein Geist woanders ist. Einmal entschuldigt er sich bei den Wartenden, daß er so lange nicht mit ihnen gesprochen hat; er war in einem Seesturm und hat Gott wegen der Schiffbrüchigen beschworen (c. 29). Es kommen Christen und Heiden, Gute und Böse. Ein berüchtigter Bandit aus Antiochien flüchtet sich in die Immunität der Mandra, des Mauerrings um die Säule, hält sieben Tage die Säule umklammert und stirbt, mit Gott versöhnt, zu Füßen des Styliten (c. 24-25). Da kommen die Offizialen aus Antiochien und wollen den toten Banditen haben. Symeon verweist sie mit Worten, die zugleich schroff und voller Milde sind: «Der, der ihn hierher geführt hat, kommt mit der Menge der himmlischen Heerschar und kann eure Stadt mit denen, die darin wohnen, in den Tartarus schicken; er hat ihn mit sich versöhnt. Auch ich habe Angst gehabt, daß er mich plötzlich töten würde (c. 26) . . .» Symeon ist ganz ein Hirt und ein Wächter des Volkes geworden. Er zieht alle an sich und versöhnt. Auch die Tiere kommen zu ihm, die Schlange (c. 16), der Panther (c. 20). Die Tiere sollen bei seinem Tod geschrien haben, daß man es sieben Meilen weit hörte, und sogar die Bäume und Felder sollen getrauert haben (c. 35). Symeons Schüler Antonius hat seine Begegnung mit dem Tod des Styliten (1. oder 2. September 459)[122] hoch auf der Säulenplattform so geschildert, daß man die Liebe aller Kreatur zu diesem Inbild der versöhnenden Kraft von Buße und Gebet zu spüren vermag[123]:

Post multos vero annos . . . factum est una die, hoc est sexta sabbati, inclinavit se ad orationem, sicut consuetudo erat ei, et migravit ad dominum. Et omnis populus expec-

[122] nach Delehaye, *Les saints stylites*, p. XIV, am Freitag, 24. Juli 459.
[123] c. 32-34, *Acta SS Ian.* t. 1, p. 273 sq.

tabat ab eo benedictionem sustinens tres dies a sexta sabbati usque ad dominicam . . . Tunc ego pavefactus ascendi ad ipsum et non parvo horae spatio steti in conspectu eius dixique ad eum: «Surge, domine, et benedic nos, quoniam populus tres dies et tres noctes habet exspectans benedictionem a te.» Et cum nihil responderet mihi, ego iterum dixi ad eum: «Quare me contristas, aut quid offendi? Supplico angelo tuo remitti mihi. Aut forsitan a nobis migrasti? . . .» Et stans quasi hora media inclinavi me et posui aurem meam ad auscultandum, et non erat flatus, nisi tantum quasi odor multorum aromatum ascendebat de corpore eius. Et sic intellexi, quia requievit in domino.

Et hebefactus nimis ploravi amarissime et inclinans me osculatus sum oculos eius et barbam complexus crinesque capitis eius cum gemitu et rugitu increpans dixi: «Cui me, domine, derelinquis? . . . Heu me, quando venient aliqui de longe quaerentes te et non invenient, quid respondebo vel quid agam miser ego?» Et haec dicens prae multa tristitia obdormivi, statimque apparuit mihi dicens: «Noli timere, non enim derelinquam columnam hanc, nec locum nec montem hunc benedictum, in quo illuminatus sum; sed descende, satisfac populo et annuntia de me secrete Antiochiae, ne tumultus fiat in populo. Ego autem requievi, sicut dominus voluit. Tu autem ne cesses ministrare in hunc locum et dominus reddet tibi mercedem in caelis.» Exurgens autem a somno pavefactus dixi: «Domine, memento mei in requie sancta tua.» Et sublevans vestimenta eius procidi ad pedes eius et osculatus sum vestigia illius et tenens manus eius posui super oculos meos dicens: «Benedic obsecro me, domine.» Et iterum flevi et dixi: «Quales reliquias tollam a te in memoriam?» Et haec dicente me motum est corpus illius. Ego autem timui tangere eum.

«Nach vielen Jahren aber geschah es eines Tages, das heißt an einem Freitag, da beugte er sich zum Gebet, wie es seine Gewohnheit war, und wanderte zum Herrn. Und alles Volk erwartete von ihm den Segen und harrte aus vom Freitag bis zum Sonntag. Da bekam ich Angst und stieg zu ihm hinauf und stand geraume Zeit vor seinem Angesicht und sagte zu ihm: ‹Erhebe dich, Herr, und segne uns, denn das Volk wartet schon drei Tage und Nächte und harrt auf deinen Segen.› Und als er mir nichts antwortete, sagte ich wieder zu ihm: ‹Warum machst du mich traurig, womit habe ich dich verletzt? Ich flehe deinen Engel an, daß mir Vergebung zuteil wird. Oder bist du vielleicht von uns gegangen?› . . . Und ich stand fast eine halbe Stunde, beugte mich vor und legte mein Ohr zum Horchen an, und es war kein Atem mehr; nur der Duft vieler Gewürze stieg von seinem Leib auf. Und so erkannte ich, daß er im Herrn ruhte.

Und tief erschüttert weinte ich bitterlich und beugte mich vor und küßte seine Augen und umfaßte seinen Bart und sein Haupthaar. Und ich schalt ihn mit Seufzen und Klagen: ‹Wem, Herr hinterläßt du mich? . . . Weh mir, wenn welche von ferne kommen, die dich suchen und nicht finden! Was soll ich antworten, was soll ich Armer tun?› Und vor lauter Trauer schlief ich ein. Und sogleich erschien er mir und sprach: ‹Fürchte dich nicht! Ich werde diese Säule nicht verlassen, nicht den Ort und diesen gesegneten Berg, wo ich erleuchtet wurde. Steig nun hinunter, tu dem Volk Genüge und berichte von mir geheim in Antiochien, damit kein Aufruhr im Volk entstehe. Ich ruhe nämlich, wie der Herr gewollt hat; du aber höre nicht auf, an diesem Ort zu

dienen, und der Herr wird dir Lohn im Himmel geben!› Ich wachte vom Schlaf auf und sagte in Furcht: ‹Herr, gedenke meiner in deiner heiligen Ruhe.› Und ich hob sein Gewand auf, fiel zu seinen Füßen und küßte seine Spuren, hielt seine Hände und legte sie auf meine Augen und sprach: ‹Segne mich, Herr, ich bitte dich.› Und abermals weinte ich und sagte: ‹Welche Reliquien soll ich von dir nehmen zum Gedächtnis?› Und als ich das sagte, rührte sich sein Leib. Ich aber fürchtete mich, ihn anzutasten.

So majestätisch wie der syrische Völkerhirt ist kein Kaiser der Perser oder Römer, kein Patriarch oder Kirchenvater gestorben. Die Kirche über seinem Grabe in Antiochien, wohin man ihn übertrug, hieß *Concordia poenitentiae*[124]. Das gebaute Bild einer von allen Seiten zusammenführenden «Eintracht der Buße» ist in den Ruinen von Kalat Siman zu sehen[125], einem Wunderwerk der nordsyrischen Architektur um 500, in dem die kühnsten Formen der romanischen Dome des Abendlandes präfiguriert zu sein scheinen: vier Basiliken zu je drei Schiffen laufen von allen Himmelsrichtungen kreuzförmig zusammen auf einen großen achteckigen Hof. In der Mitte des Oktogons liegt noch das Fundament der Säule, auf der Symeon der Stylit gebüßt und versöhnt hat.

Wir stellen neben das Leben Symeons des Styliten das des Alexius, des «Gottesmanns». Auch diese Biographie hat ihren Ursprung in dem literarisch fruchtbaren Syrien des V. Jahrhunderts und ist über das Griechische ins Lateinische gewandert[126]. Historisch betrachtet sind das Leben Symeons und das des

---

[124] c. 39, *Acta SS* Ian. t. 1, p. 274.

[125] Ch. J. M. de Vogüé, *Syrie centrale Architecture civile et religieuse du Ier au VIIe siècle* t. 1, Paris 1865, p. 141-152; t. 2, 1877, tab. 139-148. H. W. Beyer, *Der syrische Kirchenbau*, Berlin 1925 p. 60 sqq.

[126] Die syrische Vita berichtet, daß der Mar Riscia («Gottesmann») unter dem Bischof Rabula (412-435) in Edessa starb. Vor seinem Tod erzählte er, er sei als Sohn einer reichen römischen Familie nach Edessa geflohen, um der Heirat zu entgehen und sich ganz Gott zu widmen, ed. A. Amiaud, *La légende syriaque de St. Alexis l'homme de Dieu*, Paris 1889. Dieser Text wurde nach Amiaud, p. XLVII, um 450-475 verfaßt und ist in drei sehr alten syrischen Handschriften (saec. V und VI) erhalten. Vor dem IX. Jahrhundert entstand die griechische Fassung, die Alexius nach Rom zurückkehren und unerkannt im elterlichen Hause leben läßt, ed. F. M. E. Pereira, *AB* 19, 1900, p. 241-253. Eine erste lateinische Fassung (in der der Held der Handlung immer noch nicht mit Namen genannt wird) taucht in der ersten Hälfte des X. Jahrhunderts in Spanien auf, ed. U. Mölk, «Die älteste lateinische Alexiusvita», *Romanistisches Jahrbuch* 27, 1976, p. 304-315. Unabhängig davon erscheint am Ende desselben X. Jahrhunderts die römische Alexiusvita, cf. L. Duchesne, «Notes sur la topographie de Rome au Moyen-Age: Saint-Alexis», *Mélanges d'archéologie et d'histoire* 10, 1890, p. 234-250.

Alexius zwei sehr verschiedene Dinge. Das eine ist in gewissem Sinn noch Geschichtsschreibung, das andere weitgehend Legende.

Der Name Alexius ist ein Symbolname («Schutzhelfer»). Er ist im Lauf der Zeit zur Geschichte hinzugekommen. In seiner ältesten Phase war die Alexiuslegende die Erzählung von einem Namenlosen, einem «Gottesmann» *(homo dei)*. Gemeinsam aber haben die *Vita S. Symeonis stylitae* und die Legende von Alexius, dem Gottesmann, nicht nur Ursprungsland und -zeit, sondern auch den erzählerischen Kern. Auch die Alexiuslegende erzählt von einer extremen Form der Gotteszuwendung mitten unter den Menschen und ist weltberühmt geworden[127].

Die Vita beginnt in einem märchenhaften römischen Palast[128]:

Fuit Romae vir magnus et nobilis Euphemianus nomine dives valde et primus in palatio imperatoris. Erantque ei tria millia pueri, qui zonis cingebantur aureis et sericis induebantur vestimentis. Hic namque erat iustus et misericors eleemosynas multas pauperibus erogans. Tres per singulos dies mensae parabantur in domo eius, orphanis, viduis, peregrinis et iter agentibus. Ipse vero ad horam nonam comedebat cum viris religiosis. Mulier autem eius Aglaes nomine, religiosa et timens deum. Et non erat illis filius, eo quod esset sterilis. Unde moerentes erant et tristes, quod tantarum substantiarum ac familiarum nullum haberent heredem. Et ideo immensas cotidie largiebantur eleemosynas; orationibus quoque atque obsecrationibus insistentes dominum deprecabantur, ut daret eis filium, qui succederet eis.

«Es war einmal in Rom ein großer und vornehmer Mann mit Namen Euphemian, der sehr reich und der erste im Palast des Kaisers war. Er hatte dreitausend Diener, die goldene Gürtel und seidene Kleider trugen. Er war gerecht und barmherzig und teilte viele Almosen an die Armen aus. Jeden Tag wurden in seinem Haus drei Tische gerichtet: für die Waisen, die Witwen und die Fremdlinge und Reisenden. Selbst speiste er zur neunten Stunde mit frommen Männern. Seine Frau Aglaes war fromm und fürchtete Gott. Aber sie hatten keinen Sohn, weil sie unfruchtbar war. Daher klagten

---

[127] Weitere Literatur zur Verbreitung des Alexiusstoffes durch die Zeiten und Sprachen M. Sprissler, *Das rhythmische Gedicht ‹Pater deus ingenite› (11. Jh.) und das altfranzösische Alexiuslied*, Münster i. W. 1966; C. E. Stebbins, «Les origines de la légende de saint Alexis», *Revue Belge de philologie et d'histoire* 51, 1973, p. 497 bis 507. Id., «Les grandes versions de la légende de saint Alexis», *ib.* 53, 1975, p. 679-695. U. Mölk, «Der älteste Alexiushymnus aus Frankreich», in *Lateinische Dichtungen des X. und XI. Jahrhunderts* (Festschrift Walther Bulst), Heidelberg 1981, p. 149-153.

[128] Der Text der römischen Alexiusvita «aus Handschriften des 11. Jahrhunderts» bei Sprissler (wie vorige Anm.), p. 107 sqq. ist in einer kritisch zersetzten Weise so dargeboten, daß die Grenze der Lesbarkeit überschritten ist. Wir zitieren den eingeführten lateinischen Text der *Acta SS* Iul. t. 4, 1725, hier p. 251-253.

und trauerten sie, weil sie keinen Erben für so viel Vermögen und Gesinde hatten. Und darum gaben sie täglich ungezählte Almosen, beteten und flehten und baten den Herrn, daß er ihnen einen Sohn schenke, der ihnen nachfolgen könne.»

Die Gebete werden erhört, der Sohn geboren. Die Eltern leben fortan in der Josephsehe. Sie übergeben den Jungen «Lehrern der kirchlichen Geheimnisse und der Freien Künste» (*ecclesiasticorum sacramentorum ac liberalium disciplinarum magistris* c. 2) und suchen ihm eine Braut aus kaiserlichem Geschlecht. In der Bonifatiuskirche auf dem Aventin werden die beiden liturgisch vermählt. Der Tag vergeht in Freuden, am Abend schickt der Vater den Sohn ins Brautgemach[129]:

Ut autem intravit, coepit nobilissimus iuvenis et in Christo sapientissimus instruere sponsam suam et plura ei sacramenta disserere; deinde tradidit ei annulum suum aureum et rendam, id est caput baltei, quo cingebatur, involuta in prandeo et purpureo sudario dixitque ei: «Suscipe haec et conserva usque dum domino placuerit; et dominus sit inter nos.»

«Als er aber eingetreten war, begann der hochedle und in Christus sehr weise junge Mann, seine Braut zu unterrichten und ihr mehrere Geheimnisse zu erklären. Dann übergab er ihr seinen goldenen Ring und den Gürtel, das heißt die Schließe des Gürtels, womit er angetan war, eingewickelt in kostbaren Stoff und ein purpurnes Tuch und sagte zu ihr: ‹Nimm das und bewahre es auf, solange es dem Herrn gefällt; der Herr sei zwischen uns.›»

Nach diesen einigermaßen rätselhaften Worten und Taten nimmt er einen Teil seines Vermögens und reist über Laodicaea nach Edessa, «wo das ohne Menschenhand geschaffene Bild unseres Herrn Jesus Christus auf einem Tuch war»[130], gibt alles, was er hat, den Armen, zieht die billigsten Kleider an und setzt sich zu den Armen in die Vorhalle der Muttergotteskirche. Dort nimmt er täglich an der Liturgie teil, empfängt Almosen und schenkt alles weiter, was er nicht braucht. Der Vater schickt seine Diener in alle Welt, den verlorenen Sohn zu suchen. Sie kommen bis nach Edessa, geben dem freiwillig armen Alexius Almosen und erkennen ihn nicht (c. 3). Die Mutter zuhause lebt in öffentlicher Trauer, die Braut wartet auf den Bräutigam. So vergehen 17 Jahre (c. 4). Da spricht das Muttergottesbild von Edessa zum Türhüter und fordert ihn auf, den «Mann Gottes» in die Kirche hereinzuführen. Alexius flieht, besteigt zu Lao-

[129] c. 2, p. 252. Hierzu B. de Gaiffier, «Intactam sponsam relinquens. À propos de la vie de S. Alexis», *AB* 65, 1947, p. 185 sqq.: «Le départ de S. Alexis».

[130] Über dieses seit dem Jahr 544 in Edessa verehrte Acheiropoieton («nicht von Hand gemachte») E. v. Dobschütz, *Christusbilder*. Untersuchungen zur christlichen Legende (TU 18), 1899.

dicaea ein Schiff, um bei der Paulskirche zu Tarsus in Cilicien unerkannt weiterzuleben. Das Schiff aber wird nach Rom verschlagen. Alexius kehrt zum Elternhaus zurück, geht dem Vater entgegen und bittet ihn um Gottes und des verschollenen Sohnes willen um Aufnahme in sein Haus (c. 5).

Der Vater erkennt den Sohn nicht, nimmt ihn aber auf, weist einen Diener an, für ihn zu sorgen, und läßt «sein Lager in der Vorhalle seines Hauses aufschlagen, damit er ihn beim Betreten und Verlassen seines Hauses sähe»[131]. Alexius lebt unerkannt weitere 17 Jahre in Gebet, Fasten und Wachen. «Die Diener begannen, ihn auszulachen, gossen das Spülwasser der Tellerwäsche über seinen Kopf und taten ihm viel Unbill an.» Er duldet alles. Am Ende bittet er um Schreibzeug und schreibt sein ganzes Leben auf (c. 6). Er stirbt an einem Freitag. Am Sonntag darauf offenbart eine Stimme vom Himmel Tod und Heiligkeit des *homo dei* im Hause Euphemians (c. 7). Erst als sich die Kaiser Arcadius und Honorius und Papst Innozenz auf die Suche machen, wird er gefunden, tot, aber leuchtenden Angesichts, die Autobiographie in Händen (c. 8). Der Vater kann die Schrift nicht aus den toten Händen nehmen, erst dem Papst gelingt es; er gibt die *charta* seinem *chartularius sanctae Romanae ecclesiae*, und der liest vor *facto silentio magno*. Es folgen die Klagen des Vaters (c. 9), der Mutter und der Braut (c. 10). Von Papst und Kaiser geleitet, wird Alexius nach St. Bonifatius auf dem Aventin getragen, wobei Wunder geschehen (c. 11).

Die moderne Wissenschaft hat sich gern beim Abschied des Alexius von seiner Braut aufgehalten: «Mit diesem Heiligenleben wird ein Problem der christlichen Moral berührt[132].» Denn die Braut antwortet nichts auf die Eröffnungen des Bräutigams; sie spricht nicht ihr *Vade in pace*. Man bleibt auf die konkludente Interpretation der Handlung angewiesen[133]. Häretisches Gedankengut wurde in der Alexiusvita gewittert, und scheinbar mit um so mehr Grund, als

[131] *Et deputato ei ministro iussit eum recipi et facere ei grabatum in atrio domus suae, ut intrans et exiens videret eum* ... c. 6, *Acta SS* Iul. t. 4, p. 252. Auch im griechischen Text heißt es, daß Alexius in der «Eingangshalle» des Hauses sein Lager hatte (εἰς τὸν νάρθηκα τῆς εἰσόδου, *AB* 19, 1900, p. 248). Erst später hieß es, Alexius habe unter der Treppe gelegen, und er wurde «der Heilige unter der Treppe».

[132] H. Sckommodau, «Das Alexiuslied. Die Datierungsfrage und das Problem der Askese», in *Medium Aevum Romanicum* (Festschrift Hans Rheinfelder), München 1963, p. 298-324, hier p. 305.

[133] Nach de Gaiffier, *AB* 65, 1947, p. 189 sq. wäre der Sinn der Abschiedsszene «parfaitement clair: Alexis, au soir de la journée de noces, obtient de sa jeune femme la double promesse d'une continence parfaite et d'une fidélité définitive. Sur le point de la quitter, il lui remet une série de gages, signes de leur union indéfectible».

der Stoff am Anfang der religiösen Bewegung der Waldenser steht, der ersten großen Ketzerbewegung des abendländischen Mittelalters[134].

Currente adhuc anno eodem 1173 dominice incarnacionis fuit apud Lugdunum Gallie civis quidam Valdesius nomine, qui per iniquitatem fenoris multas sibi pecunias coacervaverat. Is quadam die dominica cum declinasset ad turbam, quam ante ioculatorem viderat congregatam, ex verbis ipsius conpungtus fuit et eum ad domum suam deducens intente eum audire curavit. Fuit enim locus narracionis eius, qualiter beatus Alexis in domo patris sui beato fine quievit.

«Noch im selben Jahr 1173 nach Menschwerdung des Herrn war da in Lyon in Gallien ein Bürger namens Waldes, der durch ungerechten Wucher viel Geld zusammengerafft hatte. Als er sich eines Sonntags einer Menge zugesellte, die er um einen Gaukler versammelt sah, wurde er über seine Worte betroffen, führte ihn in sein Haus und hörte ihm aufmerksam zu. Die Stelle seiner Erzählung war aber die, wie der selige Alexius im Hause seines Vaters in seligem Ende hinschied.»

«Die ganze Menschheit wird an der Kette der imitatio auf der Himmelsleiter emporgerissen[135].» Der betroffene Kaufmann vergewissert sich bei Theologen von Lyon, ob die Armut wirklich der Königsweg ins Himmelreich sei, und erhält die Bestätigung dafür. Er versucht, sich mit seiner Frau über die Teilung des Vermögens zu einigen; da sie sich weigert, versorgt er seine Töchter und gibt aus seinem mobilen Besitz ungerecht erworbenes Gut zurück. Während der Hungersnot des Jahres 1176 organisiert er eine Armenspeisung aus seinem Vermögen. Danach geht er am Fest Mariä Himmelfahrt durch die Wohnquartiere, streut Geld unter die Armen und ruft[136]:

Nemo potest duobus dominis servire, deo et mammone

«Niemand kann zwei Herren dienen, Gott und dem Mammon.» Petrus Waldes zitiert und illustriert ein Bibelwort (Mt 6, 24; Lc 16, 13). Aber man hält ihn für verrückt. Am nächsten Tag bittet er seinen ehemaligen Geschäftspartner um das Almosen. Die Frau des Waldes aber erwirkt beim Erzbischof eine Verfügung, daß Waldes in Lyon nur bei seiner Frau essen darf.

Waldes ist eine Generation zu früh erschienen und mußte deshalb zum Ketzer werden. Er ist der Vorläufer des Franziskus, zu dessen Zeit Kirche und Gesellschaft für den Armutsgedanken reif wurden. So ist Franziskus – wenn auch knapp – dem Schicksal der Verketzerung entgangen. Man kann aus der geschichtlichen Entwicklung, die Waldes aus der Rechtgläubigkeit hinausgedrängt

[134] Chronicon universale Anonymi Laudunensis, edd. A. Cartellieri-W. Stechele, Leipzig-Paris 1909, p. 20. Die Stelle auch in *MGH Scriptores* t. 26, p. 447.

[135] L. Spitzer, «Erhellung des ‹Polyeucte› durch das Alexiuslied», *Archivum Romanicum* 16, 1933, p. 484.

[136] Chronicon universale Anonymi Laudunensis, edd. Cartellieri-Stechele, p. 21.

hat, nicht schließen, daß der Alexiustext, der seine Bekehrung verursachte – wahrscheinlich das altfranzösische Alexiuslied –, selbst schon eine häretische Tendenz gehabt habe. Der Kern der Alexiusgeschichte ist absolut orthodox, wie Waldes von den Theologen auch bestätigt bekam. Nur die Radikalität in der Befolgung des Rates «Wenn du vollkommen sein willst, gehe hin und verkaufe, was du hast, gib es den Armen, und du wirst einen Schatz im Himmel haben, und folge mir nach» (Mt 19, 21) ist ungewöhnlich.

An der Bekehrungsgeschichte des Petrus Waldes können wir uns vergewissern, daß im Zentrum des mittelalterlichen Interesses an Alexius nicht der Abschied von der Braut, sondern die als Heilsmittel gesuchte Armut steckt[137]. Das besondere an Alexius ist, daß er nicht nur nichts mehr hat, sondern auch nichts mehr tut. Er ist «ausgeflippt», sitzt vor der Marienkirche in Edessa, lebt vom Bettel und wartet geduldig auf sein Heil. Und dieses absolut passive Dasein im Schatten eines Heiligtums ist Gott wohlgefällig; der Bettler ist der *homo dei*.

Die Legende hat in einer genialen Erweiterung das «Pathos der Askese»[138] weiter herausgearbeitet. Die Rückkehr ins Vaterhaus, das Wiedersehen ohne Wiedererkennen, das Almosen vom eigenen Vermögen verdichten in novellistischer Weise die Geschichte[139]. Sein Lager unter der Treppe macht bildhaft deutlich, daß er die unterste Stufe der sozialen Ordnung erreicht hat. Die Demut des Mannes, der sich von seinen eigenen Dienern klaglos das Spülicht über den Kopf gießen läßt, ist kaum mehr zu überbieten. «Armut und Demut führen zum Himmel» – unter diesem Titel ist die Alexiusgeschichte in den Legendenanhang der Grimm'schen *Kinder- und Hausmärchen* aufgenommen worden[140]. Das ist in der Tat die Summe des armen und seligen Lebens des heiligen Alexius.

[137] Petrus Damiani spricht in seiner Alexiuspredigt von der *insolita novitas* des Alexiuslebens, serm. 28, *Migne PL* 144, col. 658. Das «ungewohnte Neue» ist nach Petrus Damiani das arme Leben im Angesicht des eigenen reichen Hauses.

[138] Sckommodau, *Medium Aevum Romanicum* (Festschrift Rheinfelder), 1963, p. 307.

[139] Die Rückkehr des Asketen nach Hause und das unerkannte Dasein an der Schwelle des eigenen Hauses haben ihre Parallelen im griechischen Leben des heiligen Johannes von der Hütte. Dieses wurde um 868 für Bischof Formosus von Porto übersetzt durch Anastasius Bibliothecarius: Vita S. Iohannis Calybitae, ed. N. N., *AB* 15, 1896, p. 258-267. – Eines der ältesten lateinischen Literaturwerke, das Drama Captivi von Plautus, verwendet das Motiv vom Sohn als Sklaven des Vaters; es ist nach Lessing «das schönste Stück, das jemals auf die Bühne gekommen ist», Schanz, *Geschichte der römischen Litteratur* t. 1/1, ^{3}1907, p. 76.

[140] cf. J. Bolte-G. Polívka, *Anmerkungen zu den Kinder- und Hausmärchen der Brüder Grimm* t. 3, Leipzig 1918, p. 461.

Am Anfang und am Ende ihres Weges ist die Erzählung namenlos. Für den alten syrischen Text ist der Heilige einfach der «Gottesmann», für Grimms Kinderlegende «ein Königssohn». Ganz zu Recht fehlt der Name, denn er ist austauschbar. Wir haben kein Werk der Geschichte, sondern eine Symbollegende vor uns, die den anderen Weg der radikalen Entsagung neben Symeon dem Styliten zeigt: die stille, unspektakuläre Buße, das stille, unauffällige Gebet, beides gefaßt ins Gewand der archetypischen Lebensform des Bettlers.

Der Hirt auf der Säule und der Bettler unter der Treppe, der Gotteswächter und der «Armselige» – das sind zwei Formen der Anachorese, die einen Rückzug vom gewöhnlichen Leben und gleichzeitig ein Verbleiben mitten unter den Menschen bedeuten. Nie ist der Topos «einsam in der Menge» großartiger in Bild und Wirklichkeit umgesetzt worden als in den beiden syrischen Anachoretengestalten Symeon und Alexius. Das Abendland hat sich mit diesen urbildhaften Formen gottzugewandten Lebens immer schwer getan. Der Diakon Vulfilaic richtete im VI. Jahrhundert in einem noch heidnischen Heiligtum der Trierer Gegend eine Säule auf und stellte sich auf sie. Als ihm vor Kälte die Nägel abfielen und der nasse Bart zu Eiszapfen fror, kamen die adligen fränkischen Bischöfe und lehrten den wilden Langobarden die Weisheit der Kinder dieser Welt[141]: «der Weg ist nicht richtig, den du verfolgst. Du gemeiner Mann kannst dich nicht mit Symeon von Antiochien, der auf der Säule saß, vergleichen. Die Lage dieses Ortes erlaubt es dir auch nicht, die Pein auszuhalten. Steig' lieber herab und wohne mit den Brüdern, die du um dich versammelt hast!» Der Diakon gehorchte. Um zu verhindern, daß er wieder auf die Säule stieg, sandte ein Bischof Arbeiter mit Brechstangen, Hämmern und Beilen und ließ die Säule als Ort der ungeliebten Lebensform zertrümmern. So blieb der abendländische Geist fortan immun gegen den Bazillus des Stylitentums. Für das Morgenland aber begründete Symeon eine große Tradition von Säulenheiligen[142] in Syrien, Mesopotamien, Palästina, Ägypten, Griechenland, Kleinasien, Georgien und Rußland. Sie reicht bis ins XIX. Jahrhundert.

---

[141] *Non est aequa haec via, quam sequeris, nec tu ignobilis Symeoni Anthiochino, qui colomnae insedit, poteris comparare. Sed nec cruciatum hoc te sustenere patitur loci positio. Discende potius et cum fratribus, quos adgregasti tecum, inhabita!* Gregor v. Tours, Historiae VIII 15, *Merov.* t. 1/1, Hannover 1951, p. 382 sq. Dazu die (ernstgemeinten, keineswegs ironischen) Glückwünsche des Bollandisten H. Delehaye vom Jahre 1923: «On ne peut s'empêcher de savoir gré à ces évêques d'avoir parlé si bien à propos le langage du bon sens ...», *Les saints stylites*, p. CXLIII.

[142] Delehaye, *Les saints stylites*, 1923, p. CXVII-CXLIII: «Les stylites à travers les âges».

Während die Vita Symeons rasch im Abendland bekannt wurde, ist die Alexiuslegende erst relativ spät ins Abendland gekommen. Erst in der ersten Hälfte des X. Jahrhunderts läßt sich eine lateinische Fassung nachweisen. Am Ende desselben X. Jahrhunderts wurde die alte römische Bonifatiuskirche auf dem Aventin die Heimstatt des Alexiuskultes. Der Patriarch Sergius von Damaskus, «der seine Kirche aus Liebe zu Christus verließ und als Pilger in Rom ankam»[143], übernahm das Kloster im Jahr 977 als Abt und führte es als griechisch-lateinisches Kloster. Dort lebten griechische Basilianer- und lateinische Benediktinermönche jeweils nach ihrer Regel beisammen. Unter seinem Nachfolger, Abt Leo (987-1000), erscheint Alexius neben Bonifatius als zweiter Schutzheiliger der Abtei[144]. Dieses Kloster St. Bonifatius und Alexius stand Kaiser Otto III. (980-1002) nahe und wurde ein Zentrum der römischen Mission in Polen, Böhmen und Ungarn[145]. Die Vita verbreitete sich rasch, wirkte in verschiedenen Sprachen und künstlerischen Medien[146]. In der Gestalt des altfranzösischen Alexiusliedes[147] erzielte sie ihre weltgeschichtliche Wirkung, indem sie den Armutsgedanken in Petrus Waldes entflammte.

---

[143] Petrus Damiani, De abdictatione episcopatus c. 10, *Migne PL* 145, col. 440.

[144] cf. Duchesne, *Mélanges d'archéologie et d'histoire* 10, 1890, p. 234 sqq. B. Hamilton, «The Monastery of S. Alessio and the Religious and Intellectual Renaissance of Tenth-Century Rome», *Studies in Medieval and Renaissance History* (Lincoln/Nebraska) 2, 1965, p. 265-310.

[145] Adalbert von Prag, der Freund Ottos III., und Martyrer der Mission dieser Epoche, hat eine Predigt auf den heiligen Alexius geschrieben, ed. H. G. Voigt, *Adalbert von Prag*, Berlin 1898, p. 358 sqq., nachgedruckt bei Sprissler, *Das rhythmische Gedicht ‹Pater deus ingenite›*, 1966, p. 102 sqq.

[146] Bekannt sind die romanischen Fresken mit der Darstellung des Alexiuslebens in der Unterkirche von S. Clemente in Rom, cf. H. Sckommodau, «Alexius in Liturgie, Malerei und Dichtung», *Zs. für romanische Philologie* 72, 1956, p. 165-193.

[147] Das altfranzösische Alexiuslied ist zuletzt herausgegeben worden von G. Rohlfs, *Sankt Alexius*, Tübingen ⁴1963. Bedeutend und immer wieder vexierend ist die Überlieferung des Alexiusliedes im prachtvollen «Albanipsalter» (Hildesheim, St. Godehard s. n.), einem Wendepunkt der Buchmalerei im anglonormannischen England, cf. O. Pächt-C. R. Dodwell-F. Wormald, *The St. Albans Psalter*, London 1960, rec. H. Sckommodau, *Zs. für romanische Philologie* 78, 1962, p. 524-529. Die interpretierende Literatur zum altfranzösischen Alexiuslied ist Legion; die Unsitte, gerade die problematischen und meist diskutierten Texte in Dissertationen bearbeiten zu lassen, herrscht auch hier. – Neuere Arbeiten: L. Gnädiger, *Eremitica*. Studien zur altfranzösischen Heiligenvita, Tübingen 1972, p. 1-90; R. Strecke, *Zur geschichtlichen Bedeutung des altfranzösischen Alexiusliedes*, Frankfurt a. M. 1979; U. Schöning, «Electio oder Imitatio? Bemerkungen zum Alexiuslied», *Zs. für französische Sprache und Literatur* 92, 1982, p. 233-242.

6. DIE SEVERINSVITA DES EUGIPPIUS UND IHR KREIS

Eine der gegenwärtig bekanntesten und am intensivsten diskutierten Biographien der Spätantike ist das *Commemoratorium vitae S. Severini*, das der Abt Eugippius in Lucullanum bei Neapel um das Jahr 511 schrieb[148]. Der Text wird als eine historische Quelle geschätzt, aus der sonst unerreichbare Kenntnisse über den Zusammenbruch der römischen Herrschaft in den Donauprovinzen zu schöpfen sind. Aber es handelt sich auch um einen literarisch bedeutenden Text. Als solcher ist er hier zu würdigen, zuerst für sich, dann in seinem literarischen Umfeld.

Severin († 482) war weder Abt noch Bischof, sondern einfach ein Asket, wie die Wüstenväter. Anders als die ägyptischen Wüstenväter aber blieb er beim Volk, und anders als der Syrer Symeon wirkte er nicht von einer hohen Warte, sondern mitten unter ihm. Severin verkörpert eine typisch abendländische aktive Form des Mönchtums. Die Vita beginnt folgendermaßen[149]:

Tempore, quo Attila rex Hunnorum defunctus est, utraque Pannonia ceteraque confinia Danuvii rebus turbabantur ambiguis. Tunc itaque sanctissimus dei famulus Severinus de partibus orientis adveniens in vicinia Norici Ripensis et Pannoniorum parvo, quod Asturis dicitur, oppido morabatur.

«Zu der Zeit, als der Hunnenkönig Attila starb, herrschte in beiden Pannonien und in den übrigen Donauländern Unsicherheit und Verwirrung. Da also kam der sehr heilige Diener Gottes Severin aus dem Osten und blieb nahe der Grenze von Ufernorikum und Pannonien an einem kleinen, Asturis [Klosterneuburg] genannten, festen Ort.»

Der erste Satz ist nicht der eines Hagiographen, sondern der eines Geschichtsschreibers alter römischer Schule. In taciteischer Kürze charakterisiert er die Verhältnisse, in die der Asket aus Pannonien hineingestellt wird: *rebus turbabantur ambiguis*[150]. Der «Gottesdiener Severin» tritt aus dem Nichts in die Szene. Von Anfang an ist er «der sehr heilige»; kein Wort verlautet über Vaterland, Elternhaus und Jugend; die Herkunft ist ganz vage angegeben: «aus dem

[148] Letzte Ausgaben: Th. Mommsen, Berlin 1898; davon berichtigter Abdruck besorgt von W. Bulst in *Editiones Heidelbergenses* 10, Heidelberg 1948; R. Noll, Berlin 1963. Viel Material bringt der Ausstellungskatalog *Severin zwischen Römerzeit und Völkerwanderung*, Linz a. d. Donau 1982. Darin illustriert in einer vorläufigen Liste K. Rehberger («Die Handschriften der Vita S. Severini», p. 21-39), die große Verbreitung des Commemoratorium im hohen und späten Mittelalter. Es gibt keine vorkarolingische Überlieferung.

[149] ed. Noll, p. 58.

[150] cf. Tacitus, Historiae 2,7: *ambiguae domi res.*

Osten». Die Aufzeichnung beginnt, wie im Markusevangelium, da, wo der Gottgesandte aus der Verborgenheit hervortritt.

Dieses plötzliche Auftreten eines Heiligen in den Donauprovinzen ist schon ein wesentliches Stück Charakteristik Severins. Eugippius schreibt in seinem Widmungsbrief an den römischen Diakon Paschasius, er hätte gern, «wie es Sitte ist», seine Vita mit dem Vaterland des Heiligen begonnen, wenn er nur etwas davon hätte erfahren können[151]. Severin verschwieg sein Vaterland. Oft rätselten seine noch in dem antiken *patria*-Denken befangenen Zeitgenossen über die Herkunft des großen Mannes, und einmal wagte ein Vertrauter sogar die Frage[152]: «‹Heiliger Herr, aus welcher Provinz hat Gott diesen Gegenden ein solches Licht schenken wollen?› Ihm antwortete der Mann Gottes mit launiger Heiterkeit zunächst: ‹Hältst du mich für einen geflohenen Sklaven, dann sorge für Lösegeld, das du erlegen kannst, wenn ich zurückverlangt werde.› Doch gleich fügte er ernst hinzu: ‹Was nützt es einem Knechte Gottes, Herkunft oder Abstammung bekanntzumachen? Lieber mag er darüber schweigen; dann kann er leichter Ruhmredigkeit vermeiden, die vom Übel ist. Weiß sie nichts davon, dann trachtet er danach, jedes gute Werk mit Christi Beistand zu vollbringen, damit er verdiene, denen zur Rechten zugesellt und als Bürger des höheren Vaterlandes eingeschrieben zu werden. Wenn du also siehst, daß ich Unwürdiger jenes Vaterland wahrhaftig ersehne, was mußt du mein irdisches Vaterland kennen, nach dem du fragst? Im übrigen aber wisse, daß derselbe Gott, der dich Priester werden ließ, auch mir geboten hat, diesen Menschen in Gefahr beizustehen.›»

Als ein Gottgesandter in der Not will Severin gelten. Wie ein Prophet aus der Wüste erscheint Severin aus unbekannten Fernen des Ostens im Sodoma und Gomorrha der von Hunnen, Rugiern, Alemannen und Thüringern geschlagenen Donauprovinzen. Gleich Jonas predigt er Buße in den vom Untergang bedrohten Städten (Asturis-Klosterneuburg; c. 1), befreit wie Samuel durch Bußübungen sein Volk von Feinden (Comagenis bei Tulln; c. 2), wie Elias vor Ahab und Jezabel so tritt er vor den Rugierkönig Feva und die Königin Giso (c. 8, 31 und 40). Er ist das *oraculum* von Römern und Germanen, der prophetische Führer des bedrängten Volkes, der sterbend noch den Auszug seines Volkes aus dem Lande Ägypten vorhersieht und mit den Worten des Joseph (am Ende des Buches Genesis) gebietet, daß sein Leib nach der *generalis populi transmigratio*

[151] *Sane patria, de qua fuerit oriundus, fortasse necessario a nobis inquiritur, unde, sicut moris est, texendae cuiuspiam vitae sumatur exordium. De qua me fateor nullum evidens habere documentum*, Eugippii Epistola ad Paschasium 7, ed. Noll, p. 42.

[152] Eugippii Epistola 8 sq., ed. Noll, p. 44.

nicht in der verlassenen Erde bleiben solle: *visitatione visitabit vos deus; tollite ossa mea hinc vobiscum!* «Heimsuchen wird euch Gott durch eine Heimsuchung; nehmt meine Gebeine von hier mit euch mit (c. 40).»

In dieser Wolke von Krafterweisen der Prophetengaben verschwinden fast ganz die Gründungstaten Severins und ihre historische Folge. Von den Klöstern, die er bei Mautern und bei Passau eingerichtet hatte, ist nur beiläufig die Rede. Die gegliederte Folge der Leistungen hat in diesem «Verzeichnis» – *commemoratorium*, wie es Eugippius genannt hat[153] – keinen Platz, von Kapitel zu Kapitel ist alles, was der Autor zu berichten weiß, zur Episode gerundet. Eine winterliche Hilfe aus Norikum für die von Severin – nachdem das von den Alemannen lange hart bedrängte Passau (c. 19) an die Thüringer gefallen war (c. 27) – nach Lorch gewiesenen Römer, wird in folgender Erzählung dargestellt[154]:

Per idem tempus Maximus Noricensis, cuius fecimus in superioribus mentionem, fidei calore succensus media hieme, qua regionis illius itinera gelu torpente clauduntur, ad beatum Severinum audaci temeritate vel magis, ut post claruit, intrepida devotione venire contendit conductis plurimis comitibus, qui collo suo vestes captivis et pauperibus profuturas, quas Noricorum religiosa collatio profligaverat, baiularent. Itaque profecti ad summa Alpium cacumina pervenerunt, ubi per totam noctem nix tanta confluxit, ut eos magnae arboris protectione vallatos velut ingens fovea demersos includeret. Et cum de vita sua penitus desperarent, nullo scilicet subveniente remedio vidit ductor comitum per soporem quendam in effigie viri dei stantem ac dicentem sibi: «Nolite timere; pergite quo coepistis.»

Hac ergo revelatione protinus animati cum coepissent fide magis quam gressibus proficisci, subito divino nutu ingentis formae ursus e latere veniens viam monstraturus apparuit, qui se tempore hiemis speluncis abdere consuevit. Mox cupitum reserat iter et per ducenta ferme milia non ad sinistram devians, non ad dexteram, viam demonstravit optabilem. Tanta enim eos intercapedine praecedebat, quanta recenti vestigio semitam praepararet. Itaque progrediens bestia per heremi vastitatem viros, qui egenis

[153] Dieser Titel ist dem Werk durch Bulst mit der Ausgabe in den *Editiones Heidelbergenses* (1948) wiedergegeben worden. Dazu Id., «Eugippius und die Legende des hl. Severin», *Die Welt als Geschichte* 10, 1950, p. 18-27, bes. p. 19: «Das Wort [*commemoratorium*] begegnet vor Eugippius im ausgehenden 4. Jahrhundert im Sinne eines ‹Verzeichnisses›, nämlich verborgener goldener und silberner Gegenstände. Man hat es, in Unkenntnis des älteren Vorkommens, mit ‹Denkschrift, Memoiren, Ehrengedächtnis› und ähnlich wiedergegeben; daß es jedoch auch bei Eugippius nichts anderes bedeutet als ‹Verzeichnis, kurze Aufschreibung› lehrt sein Gebrauch an sämtlichen Stellen, insbesondere seine annähernde Synonymie mit *indicia*.» Ohne Auseinandersetzung hiermit übersetzte Noll in seiner zweisprachigen Ausgabe von 1963 wieder *commemoratorium* mit «Gedenkschrift».

[154] Commemoratorium c. 29, ed. Noll, p. 94 und 96.

deferebant solacia, non reliquit, sed usque ad habitacula hominum qua potuit humanitate perduxit et mox in unam partem officio divertit expleto, ostendens tanto ducatus officio, quid homines hominibus praestare debeant quantumque caritatis impendere, cum desperantibus iter bestia saeva monstraverit. Igitur cum servo dei nuntiarentur, qui venerant, ait: «Sit nomen domini benedictum. Ingrediantur quibus viam, qua venirent, ursus aperuit.» Quo audito illi stupore nimio mirabantur virum dei referre id, quod in absenti provenerat.

«Um dieselbe Zeit machte sich der im vorausgehenden erwähnte Maximus aus Noricum voll heißen Glaubens mitten im Winter auf, da in jener Gegend starrender Frost die Wege sperrt, mit verwegener Kühnheit, oder eher – wie sich später zeigte – unerschrokkenem Opfermut, den seligen Severin aufzusuchen. Er hatte eine stattliche Anzahl Gefährten zusammengebracht, die auf ihrem Nacken Kleiderstücke, die für Gefangene und Arme bestimmt waren, und die eine fromme Sammlung der Noriker ergeben hatte, schleppen wollten. Nachdem sie also aufgebrochen waren, kamen sie bis vor die höchsten Gipfel der Alpen, wo die ganze Nacht hindurch so viel Schnee fiel, daß sie unter dem schützenden Dach eines großen Baumes gleichsam in der Tiefe einer ungeheuren Grube eingeschlossen wurden. Und als sie an ihrem Leben schon ganz verzweifelten, da sich weder Ausweg noch Hilfe zeigte, sah der Führer der Schar im Schlaf jemand vor sich stehen, der dem Manne Gottes glich, und sprechen: ‹Fürchtet euch nicht, zieht weiter euren Weg!›

Als sie durch diese Offenbarung rasch ermutigt, mehr mit Vertrauen auf Gott als auf ihre Schritte weiterstiegen, erschien plötzlich von der Seite her nach Gottes Ratschluß ein Bär von riesiger Gestalt, der sich sonst zur Winterzeit in Höhlen verbirgt, ihnen den Weg zu zeigen. Alsbald machte er ihnen den ersehnten Pfad frei und ungefähr zweihundert Meilen weit wies er ihnen, ohne nach links oder rechts abzuweichen, eine gangbare Bahn. Er zog immer in solchem Abstand vor ihnen her, daß der Pfad durch die frische Spur noch gebahnt war. Also zog das wilde Tier durch die unendliche Einöde voraus und verließ die Männer nicht, die den Entblößten Hilfe brachten, sondern geleitete sie, so menschlich es dies vermochte, bis vor die Wohnungen der Menschen. Dann, nach beendetem Dienst, bog es zur Seite und zeigte so durch seinen bemerkenswerten Führerdienst, was die Menschen einander schulden und wieviel Liebe sie aufbieten müssen, wenn ein wildes Tier Verzweifelnden den Weg gezeigt hat. Als dem Knechte Gottes ihre Ankunft gemeldet wurde, sprach er: ‹Der Name des Herrn sei gepriesen! Sie mögen eintreten, denen der Weg, auf dem sie kamen, durch einen Bären aufgetan wurde.› Als sie das hörten, gerieten sie in großes Staunen, daß der Mann Gottes von Dingen sprach, die ferne von ihm geschehen waren.»

Die winterliche Expedition ging wahrscheinlich von dem Bischofssitz Tiburnia (Teurnia) an der Drau (nahe dem heutigen St. Peter im Holz/Kärnten) aus und führte über die Tauernkette. Besser als ein Gemälde des Elends der in Lorch eingeschlossenen Flüchtlinge macht die Erzählung von den schwerbepackt in Eis und Schnee über die Alpen steigenden Männern die Größe der Not an der Donau deutlich. Indirekt beleuchtet Eugippius so die verzweifelte Situation der

Donauländer, schreibt er ein Stück Geschichte. Wir haben zu Beginn dieses Kapitels darauf hingewiesen, daß Eugippius als Geschichtsschreiber ansetzt. In dem zitierten Kapitel 29 gestaltet er ein beliebtes Motiv der Geschichtsschreibung, für das Livius in der Schilderung von Hannibals Alpenübergang ein klassisches Muster geschaffen hat. Livius wurde zur Zeit des Eugippius noch gelesen[155]; es ist nicht ausgeschlossen, daß Eugippius oder einem seiner Leser die Affinität und die Differenz der Schilderung aus der Zeit der augusteischen Klassik und fünf Jahrhunderte danach bewußt war. Unabhängig von diesen Möglichkeiten ist es in jedem Fall legitim, die historiographische Seite Eugipps in ihrer Eigenart an Livius zu messen, der «eine richtunggebende Erscheinung für die Ausbildung des historischen Stils der lateinischen Sprache geworden» ist[156]. Wir vergleichen mit Eugipps Schilderung den Alpenübergang Hannibals bei Livius (XXI 33-38).

Im Mai des Jahres 218 v. Chr. brach Hannibal von Spanien ins südliche Gallien auf und überquerte mit seinem riesigen Heer in 15 Tagen an einer schon Livius nicht mehr bekannten Stelle der Westalpen das Gebirge. Neun Tage nach dem Beginn des Aufstiegs hatte das Heer die Jochhöhe erreicht. Dort wurde zwei Tage gerastet. Es war Oktober, schon sank das Siebengestirn, die Schneefälle bereiteten den Soldaten ungeheuren Schrecken. Im Morgengrauen brach das Heer wieder auf. Der Zug rückte nur mühsam voran, Hannibal las Verzweiflung in den Gesichtern seiner Soldaten. Da führte er sie auf einen vorspringenden Berg und zeigte ihnen die Po-Ebene in der Ferne: Sie überstiegen mit den Alpen nicht nur die Mauern Italiens, sondern auch die Mauern Roms. Der weitere Weg sei eben oder führe abwärts. Nun kam aber erst der schrecklichste Teil des Übergangs (XXI 36, 5-8)[157]:

Nam cum super veterem nivem intactam nova modicae altitudinis esset, molli nec praealtae facile pedes ingredientium insistebant; ut vero tot hominum iumentorumque incessu dilapsa est, per nudam infra glaciem fluentemque tabem liquescentis nivis ingrediebatur. Taetra ibi luctatio erat via lubrica non recipiente vestigium et in prono

[155] Die dritte Dekade des Livius, die den zweiten Punischen Krieg behandelt, ist erhalten im «Codex Puteanus», Paris, BN lat. 5730 des V. Jahrhunderts. Diese berühmte Unzialhandschrift trägt den Korrekturvermerk *recognobi Abellini*, woraus man schließt, daß sie bald nach ihrer Entstehung in Avellino bei Neapel durchgesehen wurde. Das Interesse an dieser Dekade des Livius, der «Biographie Hannibals», war im Mittelalter ungebrochen; der genannte «Puteanus» ist im IX. vollständig abgeschrieben worden (Cod. Vat. Reg. lat. 762) und über diesen Abkömmling zum Stammvater einer weitverzweigten Handschriftenfamilie geworden.

[156] Bickel, *Geschichte der römischen Literatur*, ²1961, p. 151.

[157] Text nach G. Weissenborn-M. Müller, Leipzig 1912; die Übersetzung von J. Feix, München ²1980 ist verglichen.

citius pedes fallente, ut, seu manibus in adsurgendo seu genu se adiuvissent, ipsis adminiculis prolapsis iterum corruerent; nec stirpes circa radicesve, ad quas pede aut manu quisquam eniti posset, erant; ita in levi tantum glacie tabidaque nive volutabantur. Iumenta secabant interdum etiam infimam ingredientia nivem et prolapsa iactandis gravius in conitendo ungulis penitus perfringebant, ut pleraque velut pedica capta haererent in dura et alte concreta glacie.

«Denn da über der noch nicht geschmolzenen alten Schicht Neuschnee in mäßiger Höhe lag, traten die Füße der Vorangehenden gut in dem weichen, nicht zu hohen Schnee auf; sobald er aber unter den Tritten der vielen Menschen und Lasttiere schmolz, schritt man durch den Matsch des zerfließenden Schnees über blankes Eis. Das war ein gräßliches Ringen: auf dem schlüpfrigen Weg hatte man keinen festen Tritt und an abschüssigen Stellen glitt der Fuß sofort aus; die, die sich beim Aufstehen auf Hände oder Knie stützten, glitten mit Hand und Knie wieder aus und fielen ein zweites Mal. Auch war kein Stamm, keine Wurzel in der Nähe, gegen die man sich mit Fuß oder Hand hätte stemmen können; also schoben sie sich auf lauter Glatteis und durch Schneematsch dahin. Die Lasttiere traten im Laufen manchmal auch die untere Schneeschicht durch, fielen um, schlugen im Aufraffen mit den Klauen heftiger auf und durchbrachen vollends die Eisdecke so, daß sie vielfach wie in Fußangeln gefangen in dem harten und fest verwachsenen Eise hingen.

Ähnlichkeiten und Verschiedenheiten! Zunächst ist die enorme Konstanz der geschriebenen lateinischen Sprache festzustellen. Sie ist dem Latinisten mehr oder minder selbstverständlich; wer aber sein sprachgeschichtliches Empfinden an einer modernen europäischen Sprache geschult hat, wird es für fast unglaublich ansehen, daß eine lebendige Sprache über fünfhundert Jahre hinweg derart gleich bleiben konnte. Zwischen Livius und Eugippius liegt derselbe Zeitraum wie zwischen Walther von der Vogelweide und Gottsched, Dante und Leopardi, *Roman de la Rose* und Racine, Chaucer und Dickens. Nicht nur im Vokabularium und Formenbestand bleibt das Latein der beiden Geschichtsschreiber identisch, sondern auch weitgehend in den Ausdrucksmitteln. Eine Fülle von traditionellen Verfahrensweisen lateinischer Kunstprosa läßt sich namhaft machen[158], die Eugippius noch genauso benützt, wie das Livius tat. Auch auf syntaktischer Ebene lassen sich noch ähnliche Techniken beobachten. Man vergleiche das Tempussystem: Livius schildert im Imperfekt. Dabei baut er seine Schilderung so, daß sie immer wieder vom Indikativ in den Konjunktiv gleitet (*esset – insistebant – ingrediebatur – erat – corruerent – erant – volutabantur – secabant – perfringebant – haererent*). So kommt die ganze Schilderung gewissermaßen – wie Hannibals Heerzug an den vereisten Hängen – ins Rutschen. Zweimal im zitierten Passus bricht Livius aus dem Imperfekt aus: Nach einem

[158] E. M. Ruprechtsberger, «Beobachtungen zum Stil und zur Sprache des Eugippius», *Römisches Österreich* 4, 1976, p. 227-299 [Lit.].

temporalen *ut*, mit dem er gern experimentierte[159], setzt er das Perfekt *dilapsa est:* Plötzlich war die Schneedecke, die etwas Halt gab, weg. Bei der Schilderung der Versuche, sich auf Händen und Knien emporzurappeln, schreibt er *seu . . . seu genu se adiuvissent* und unterstreicht durch das Plusquamperfekt die Sequenz vom verzweifelten Versuch und gleich folgenden erneuten Sturz, durch den Konjunktiv die Vergeblichkeit des ganzen Tuns. Der überlegte Einsatz der Tempora zur Erzielung eines Eindrucks von Fülle, Tiefenperspektive und Architektonik[160] ist eines der Kennzeichen des klassisch augusteischen Stils.

Das gewöhnliche Erzähltempus des Eugippius ist das Perfekt *(fecimus – contendit – pervenerunt . . .)*, das sinnvoll von anderen Zeitstufen durchbrochen wird: Präsens zur Bezeichnung der regelmäßig einbrechenden winterlichen Verkehrssperre *(clauduntur)*, Plusquamperfekt bei Erwähnung der vorausgehenden Kleidersammlung *(profligaverat)*. Die folgenden Variationen des Tempussystems zum Konj. Imperfekt *(baiularent – includeret – desperarent)*, Konj. Plusquamperfekt *(coepissent)*, historischem Präsens *(reserat)* usw. zeigen allerdings, daß Eugippius die Tempora zwar zu stilistischen Zwecken variiert, sein Ideal erzählerischen Reichtums aber nicht das eines perspektivischen Sehens ist – mit Vordergrund-Hintergrund, Geraden und Schrägen –, sondern eine viel flächenhaftere Anschauungsweise. Eugippius betrachtet nicht alles vom selben Punkt aus, sondern geht mit und steht am Schluß anderswo als am Anfang. Deshalb kann das Tempussystem am Ende eine andere Grundlage als am Beginn haben: Das erzählerische Perfekt der einmaligen Handlung wandelt sich über das historische Präsens zum Imperfekt *mirabantur* «sie staunten». In diesem Staunen bleibt die Bilderfolge dann stehen.

«Eugippius erzählt mit solcher klaren Anschaulichkeit, daß Szene für Szene der Leser zum Augenzeugen wird[161].» Auch Livius demonstriert das Geschehen ad oculos. Aber das vergegenwärtigende Verfahren der beiden Schriftsteller ist verschieden. Eugippius schreibt nicht die vielen Details der Mühsale beim Alpenübergang nieder (ebensowenig wie er das Flüchtlingselend in Lorch direkt schildert), sondern läßt durch zwei Ereignisse des Weges den Winter im Gebirge sinnfällig werden: Schnee fällt so unaufhörlich, daß unter einem großen Baum lagernde Männer wie in einer tiefen Grube liegen; ein vom Winterschlaf aufgestandener riesiger Bär zieht voraus durch die unendliche Schneewüste. Das ist von einer solchen Verhaltenheit und Ruhe, daß die dramatische Situation der Expedition kaum bewußt wird. Voller Aufregung steckt dagegen der Text des

[159] Kühner-Stegmann, *Ausführliche Grammatik* t. 2/2, 1914, p. 360 sqq.

[160] M. v. Albrecht, *Meister der römischen Prosa von Cato bis Apuleius*, Heidelberg 1971, p. 125 sq.

[161] Bulst, *Die Welt als Geschichte* 10, p. 27.

Livius: Der rapid sich verschlechternde Weg, Stürze und vergebliche Versuche, sich aufzurichten, Greifen nach Wurzeln und Strünken, Tiere, die einbrechen und wie in Fangeisen hängen, die natürlich blutige Wunden schlagen . . . Während die Winterstimmung des Eugippiustextes im Malerischen vielleicht der eines alten Holländers am ehesten entspricht, kann man sich die Szene, mit der Livius den Alpenübergang Hannibals illustriert, am ehesten im Geschmack der Historienmalerei des frühen XIX. Jahrhunderts, etwa dem Schlachtenbild eines Franzosen, vorstellen. Der Detailrealismus, das Gestikulieren, der rasche Wechsel dekorativer Szenen sind Elemente einer Art von patriotischem «Genießen von Geschichte» *(taetra ibi luctatio erat)*, in der der Geschichtsschreiber der augusteischen Epoche dem Klassizismus des XIX. Jahrhunderts nicht unähnlich ist. Eugippius' Text ist dagegen unrealistisch, fast ohne Detail, die Schrecken sind gleicherweise nur als «groß» bezeichnet – *nix tanta, ingens fovea, per heremi vastitatem* –, die Verzweiflung ist ohne Geste, es wird kein anschauliches Element illustrationsweise hinzugefügt, da donnern keine gefährlichen Lawinen zu Tal, krachen nicht hundertjährige Fichten unter der Last des Schnees usw. – alle Anschaulichkeit ergibt sich aus dem zur Erzählung der Begebenheit Notwendigen. Nur mit der Nennung der moralischen Kategorien des Unternehmens erlaubt sich Eugippius kleine Erweiterungen der Erzählung. So spannt er gleich am Anfang schon den Bogen zwischen Psyche und Physis: *fidei calore succensus media hieme*. Sowohl für realistisch-bildliche als auch für stilistische Betrachtung ist Eugippius eintönig. Was wäre bei ihm mit der Meisterschaft zu vergleichen, mit der Livius dem Leser zuerst Bewunderung für das ungeheure Unternehmen Hannibals und für seine heroische Geste auf dem Vorberge einflößt, dann menschliches Mitgefühl mit den Schreckliches duldenden Soldaten erweckt, schließlich aber die Szene bis in eine hämische Komik führt. In den purzelnden Soldaten und seltsam im Eise hängenden Tieren sieht der Patriot mit Befriedigung die Feinde schon auf «der Mauer» Italiens scheitern[162].

Die Skala der menschlichen Empfindungen bleibt bei Eugippius unbewegt; nur im stillen wirkt die in der berichtenden Art der Evangelien und der unbestimmten Weite des Märchens geschriebene Geschichte. Aus ihr spricht eine Geborgenheit des Gott vertrauenden Menschen. Es ist ganz unantikisch, wie Eugippius von dem Bären spricht: . . . *usque ad habitacula hominum qua potuit*

[162] Livius stellt die Alpen «als einen in eng aufeinander folgenden Stufen ansteigenden Wall dar. Man wird an die schematische Darstellung der Gebirgszüge auf der Tabula Peutingeriana erinnert, auf der die Gebirgszüge nicht mit ihren vielfach durcheinanderlaufenden Höhenrücken, sondern als *ein* einziger Kamm dargestellt werden», H. A. Gärtner, *Beobachtungen zu Bauelementen in der antiken Historiographie besonders bei Livius und Caesar*, Wiesbaden 1975, p. 158.

humanitate perduxit. Für die *humanitas,* «die menschliche Würde» im klassischen Sinne, gibt ausgerechnet der Bär ein Beispiel, das gefürchtetste Scheusal bei der Tierhetze in der Arena! Das Wort, welches der Klassik geradezu als ein Unterscheidungswort von Menschennatur und wilder Tiernatur gedient hat, wird von dem christlichen Autor gebraucht, um die Tat des wilden Tieres zu preisen, von dem die Menschen lernen können, was sie einander schulden; denn auch sie sind Kreatur und erkennen den Schöpfer in jedem Geschöpf.

Eugippius schreibt Geschichte und Biographie in kleinen, in sich geschlossenen Einheiten. Das Exemplum ist die Kleinform, die Reihe ist die große Form seiner Darstellung. Man kann auf die Struktur den Satz anwenden, mit dem man einmal die romanische Baukunst treffend definiert hat: «Die Teile sind wichtiger als das Ganze» (K. Weiß). Das künstlerische Verfahren ist letzten Endes additiv. Dabei dürfte es kaum ein Zufall sein, daß die Summe der Kapitel die Symbolzahl 46 ergibt. Wir werden ihr noch öfter in der christlichen Biographie begegnen.

Es ist eines der Lieblingsthemen Augustins gewesen, seinen Hörern und Lesern klarzumachen, daß die Anfangsbuchstaben der griechischen Namen der vier Weltteile den Namen des ersten Menschen ergeben und der «Zahlenwert» des ersten Menschen eine wichtige Zahl ist

1	Α	ΝΑΤΟΛΗ	«Osten»
4	Δ	ΥCΙC	«Westen»
1	Α	ΡΚΤΟC	«Norden»
40	Μ	ΕCΗΜΒΡΙΑ	«Süden»
46 =	ΑΔΑΜ		«Adam»

«Was hat es mit der Zahl 46 auf sich? Daß Adam über die ganze Welt [verstreut] ist ... Wie finden wir hier noch die Zahl 46? Weil das Fleisch Christi aus Adam war ... Seht, welche Zahl jene Buchstaben ergeben und ihr findet den in 46 Jahren erbauten Tempel ... Weil unser Herr Jesus Christus von Adam den Leib empfing – nicht aber die Sünde –, nahm er den leiblichen Tempel von ihm an, nicht die Ruchlosigkeit, die aus dem Tempel vertrieben werden muß.» Diese Augustinstelle (*In Iohannis evangelium tractatus* X 12) nahm Eugippius in seine *Excerpta ex operibus S. Augustini* auf (nr. 276) und fügte zwei weitere über die Symbolzahl 46 zu, die man mit Augustinus als die Zahl der *aedificatio dominici corporis* bezeichnen kann (ed. P. Knöll, *CSEL* 9/1, 1885, p. 879-882). Es ist also aus einem anderen Werk des Eugippius zu erweisen, daß der Verfasser des Commemoratorium vitae S. Severini mit der anthropologisch-symbolischen Dimension der Zahl 46 vertraut war. Deshalb kann (bei aller gebotenen Zurückhaltung gegenüber dem «Auszählen» aller möglichen mittelalterlichen Literaturwerke) in diesem Fall eine Zahlenkomposition vermutet werden.

Jede einzelne Geschichte bezeugt von neuem die immer gleichbleibende Stärke und Heiligkeit Severins, den alle, Römer und Germanen, verehren, der aber – das ist das spezifisch geschichtliche Ingrediens der Gestalt – auf römischer

Seite steht. Er will als Asket leben; als Abendländer[163] wird er «durch häufige Offenbarungen gemahnt, der bedrängten Bevölkerung seine Gegenwart nicht zu entziehen»[164]. Wäre er ein Orientale gewesen – man darf dies getrost vermuten –, so hätte er diese Offenbarungen nicht gehört; dort war das Mönchtum nahezu frei von allem Aktivismus. Eugippius hat die typisch abendländische, historisch-politische Seite des Severinlebens durch eine Annäherung der Vita an die Geschichtsschreibung zum Ausdruck gebracht, in der Form des Heiligenlebens zugleich ein Stück Geschichte römischer Provinzen geschrieben und das Mönchsleben auf eine charakteristisch römische Weise umgewandelt.

Die Einzigartigkeit der Vita wird oft betont. Dies gilt in vieler Hinsicht, aber nicht in dem Sinn, daß die Vita im literarischen Nichts entstanden wäre. Eugippius hat zwar nur eine einzige Biographie geschrieben, war aber kein Homo unius libri. Seine Zeitgenossen und die folgenden Jahrhunderte haben ihn als einen großen Augustinuskenner gekannt und seine *Excerpta ex operibus S. Augustini*[165] hoch geschätzt, die er der vornehmen römischen Jungfrau Proba gewidmet hat. Es handelt sich um ein aus über 300 Exzerpten sorgfältig und mit Kennerschaft[166] zusammengesetztes Augustinus-Textbuch, das Cassiodor zum Studium empfahl, weil hier «durch die Sorgfalt eines gelehrten Mannes in *einem* Werk vereinigt wurde, was man in einer großen Bibliothek kaum zu finden vermag[167]. Das Buch ist hervorragend überliefert[168]. Es hat als Lesestoff ausgedient, ist aber für die Augustinus-Editoren noch eine wichtige Instanz der Textkritik. Ferner hat Eugippius eine *Regula* geschrieben[169], die man mit

---

[163] Nach seiner Redeweise hielt ihn Eugippius für einen Abendländer: *Loquela tamen ipsius manifestabat hominem omnino latinum*, epist. ad Paschasium, 10.

[164] *Sed quanto solitudinem incolere cupiebat, tanto crebris revelationibus monebatur, ne praesentiam suam populis denegaret afflictis*, Commemoratorium 4, 7.

[165] ed. P. Knöll, *CSEL* 9/1, 1885.

[166] cf. W. B., *Bonizo von Sutri*, Berlin-New York 1972, p. 35.

[167] *Qui codex, ut arbitror, utiliter legitur, quando in uno corpore diligentia studiosi viri potuit recondi, quod in magna bibliotheca vix praevalet inveniri*, Cassiodor, Institutiones I 23, ed. R. A. B. Mynors, Oxford 1937, p. 62. Cassiodor formuliert in Anlehnung an das Vorwort des Eugippius.

[168] Der Halbunzialcodex Vat. lat. 3375 gehört noch in das Jahrhundert des Eugippius (saec. VI). Er stammt aus derselben Schreibschule wie das Bamberger Exemplar von Hieronymus, De viris illustribus. In der modernen paläographischen Forschung hat sich immer mehr die Überzeugung herausgebildet, daß dieses Schreibzentrum das von Eugippius gegründete Severinuskloster im Castellum Lucullanum bei Neapel war, cf. B. Bischoff, «Scriptoria e manoscritti mediatori di civiltà», *Mittelalterliche Studien* t. 2, 1967, p. 316.

[169] Isidor v. Sevilla, De viris illustribus c. 26: *Hic ad quemdam Paschasium diaconum*

einer anonym überlieferten Regel neuerdings identifizieren zu können glaubt[170].

Gern würden wir die *Vita Bassi monachi* neben das Severinusleben stellen. Diese Vita veranlaßte Eugippius, den Plan einer Lebensgeschichte Severins in die Tat umzusetzen. Wir erfahren das aus dem Widmungsschreiben des Eugippius zum *Commemoratorium vitae S. Severini*[171].

«Vor ungefähr zwei Jahren, nämlich unter dem Konsulat des Inportunus (509), wurde uns der an einen Presbyter gerichtete Brief eines vornehmen Laien *(epistola cuiusdam laici nobilis)* zur Lektüre übergeben; er enthielt die Lebensbeschreibung des Mönches Bassus, der einst im Kloster auf dem Berg Titas bei Rimini lebte und später in Lukanien starb, ein Mann, der mir und vielen anderen wohlbekannt war. Als ich erfuhr, daß dieser Brief von einigen Leuten abgeschrieben wurde, begann ich mir zu überlegen und auch frommen Männern gegenüber zu äußern, daß die vom seligen Severin mit Gottes Hilfe vollbrachten großen Wundertaten *(miracula)* nicht verborgen bleiben sollten.

Als dies der Autor des erwähnten Briefes erfuhr, schrieb er voll hilfsbereiten Eifers, es sollten ihm durch mich einige Angaben *(indicia)* über diesen heiligen Severin zur Verfügung gestellt werden, um mit deren Hilfe ein Büchlein über sein Leben *(libellum vitae eius)* verfassen zu können, das seinem Gedächtnis bei der Nachwelt dienen sollte. Infolge dieses Anerbietens habe ich alsbald auf Grund der uns sehr wohlbekannten und täglichen Erzählungen der älteren Generation ein mit einigen Angaben versehenes Verzeichnis *(commemoratorium nonnullis refertum indiciis)* zusammengestellt, nicht ohne große Herzensbetrübnis, weil ich es nämlich für unrecht halte, zu deinen Lebzeiten die Ausarbeitung dieses Werkes von einem Laien zu erbitten, dem Ton und Farbe des Werkes *(modus et color operis)* nicht ohne gewisse Bedenken aufgetragen werden könnte *(cui et modus et color operis non sine praesumptione quadam possit iniungi)*; denn er würde vielleicht, da er nur in weltlicher Literatur erfahren ist *(saeculari tantum litteratura politus)*, das Leben in einem solchen Stile beschreiben, daß viele ihn sehr schwer verstünden und die wunderbaren Dinge, die lange Zeit gewissermaßen in einer Nacht des Schweigens verborgen waren, infolge einer dunklen Beredsamkeit *(obscura disertitudine)* nicht klar hervorträten – zumindest für uns als Menschen ohne höhere Bildung.»

Leider ist die *Vita Bassi monachi* aus der Feder des «vornehmen Laien» verloren. Wir kennen aber die Literatur der Epoche Theoderichs d. Gr. (493-526) gut genug, um die Angaben des Eugippius literaturgeschichtlich auf ihre Glaubwürdigkeit prüfen zu können. Der vornehme Römer, der sich literarisch betätigt,

libellum de vita sancti monachi Severini transmissum brevi stilo composuit. Scripsit et regulam monachis consistentibus in monasterio sancti Severini ..., ed. v. Działowski, *Isidor und Ildefons*, 1898, p. 44. Neue Ausgabe C. Codoñer Merino, Salamanca 1964, p. 141.

[170] F. Villegas-A. de Vogüé, *Eugippii Regula*, (CSEL 87) 1976.

[171] ed. Noll, p. 40 sq.

ist geradezu eine Signatur der Zeit. Man denke an Symmachus, Boethius und Turcius Rufius Apronianus Asterius, Konsul des Jahres 494, der in eben diesem Jahr den «Virgilius Mediceus» korrigierte. Ohne weiteres kann man auch die Angabe akzeptieren, daß die verlorene *Vita Bassi* in Briefform geschrieben war. Diese Form kommt in der lateinischen biographischen Literatur gelegentlich vor. Schwierig ist nur die Bewertung der stilistischen Aussage des Eugippius. Beziehen sich die Vorbehalte des Eugippius gegenüber dem Verfasser der *Vita Bassi* primär auf seinen Laienstand oder auf seinen Stil? Mit *obscura disertitudo* ist jedenfalls Rhetorik gemeint. Es wäre notwendig, die Bassusvita daraufhin anzusehen, was in ihr «dunkle Beredsamkeit» sein könnte. Denn auf Rhetorik verzichtet auch Eugippius nicht grundsätzlich.

Einen gewissen Ersatz für den Verlust der *Vita Bassi* als Vergleichsgegenstand bietet die *Vita B. Antoni*[172] des Bischofs Ennodius von Pavia (496-521). Diese Vita ist das Werk eines Zeitgenossen von Eugippius, sie schildert einen Mönch aus Pannonien, der von einem *inlustrissimus vir Severinus* erzogen wurde, wahrscheinlich dem späteren heiligen Severin[173]. Diese auf Wunsch des Abtes des Klosters Lérins geschriebene Vita zeigt, daß es in der Anwendung von Rhetorik in der Biographie große Unterschiede gab. Gegenüber dem Feuerwerk an rhetorischen Mitteln, das Ennodius in seiner Antoniusvita abbrennt, sind ein gelegentliches Hyperbaton des Eugippius (*officio divertit expleto*, c. 29) oder eine Kontrastfigur *(fidei calore ... succensus media hieme, ib.)* nur matte Lichter. Andererseits braucht Ennodius keine Wunder für seine Heiligenleben – seine Sensationen sind sprachlich-formaler Art[174]. Die *Vita B. Antoni* des Ennodius beweist, daß es die hochrhetorische Mönchsvita in der Epoche Theoderichs gegeben hat.

[172] Ennodius v. Pavia, Vita B. Antoni, *Auct. ant.* t. 7, p. 185-190.

[173] Fr. Lotter, «Severinus und die Endzeit römischer Herrschaft an der oberen Donau», *DA* 24, 1968, p. 309-338. Fr. Prinz, «Zur Vita Severini», *ib.*, 25, 1969, p. 531-536. Lotter, *Severinus von Noricum*, Legende und Wirklichkeit, Stuttgart 1976; rec. A. Cameron, *The American Historical Review* 83, 1978, p. 139. Lotter, «Die historischen Daten zur Endphase römischer Präsenz in Ufernorikum», in *Von der Spätantike zum frühen Mittelalter*, edd. J. Werner-E. Ewig, Sigmaringen 1979, p. 27-90.

[174] In einen komisch wirkenden Gegensatz zwischen Inhalt und Form gerät Ennodius bei der Schilderung, wie ein Bär dem Heiligen sein Gemüsegärtlein verwüstet: *ursus petulantior ... caules ipsius puberibus foliis laetiores et quadam domino hilaritate gestientes inmani ingrediens contritione vastavit, ita ut nusquam de simplici fruge spes residua linqueretur*, Vita B. Antoni 32, *Auct. ant.* t. 7, p. 189. Ennodius bringt das Kunststück fertig, in die einfältige Geschichte ein Virgilzitat einzuarbeiten (Aen. XII 413 *puberibus caulem foliis et flore comantem).*

Die Verständnisprobleme, die ein rhetorisch gebauter Text für den einfacheren Leser oder Hörer mit sich brachte (vielleicht auch die Sorge, was ein Laie, *saeculari tantum litteratura politus*, aus seinen *miracula* machen würde), ließen Eugippius davor zurückschrecken, sein «Verzeichnis» dem Verfasser der Bassusvita zur Bearbeitung zu überlassen. Er sandte es statt dessen dem römischen Diakon Paschasius. Gregor d. Gr. kannte von Paschasius *rectissimi et luculenti de sancto spiritu libri*, die verloren sind, und zeichnete das Bild eines heiligmäßigen Mannes, der sich allerdings im Schisma zwischen Laurentius und Symmachus (498) für die unterliegende Seite des Laurentius entschied, weshalb er, wie Gregor wußte, eine Art Fegefeuer in den Thermen von Città S. Angelo absolvieren mußte[175]. Die «catonische Resignation»[176], mit der Paschasius an der besiegten Sache festhielt, nötigte jedoch Gregor Achtung ab *(in sua tamen sententia usque iuxta diem sui exitus perstitit, Dialogi* IV 42). Im Kreis der laurentianischen Partei ist das erste Papstbuch entstanden («Laurentianisches Fragment») und als Reaktion hierauf eine Gegenschrift der symmachianischen Partei, der *Liber pontificalis*. Biographie gedeiht im römischen Klima des frühen VI. Jahrhunderts.

Über Proba, die Adressatin der *Excerpta ex operibus S. Augustini*, tritt ein weiterer Autorenkreis in den Blick, wenn diese Proba – wie allgemein angenommen wird[177], die Tochter des Konsul und Patricius Symmachus war. Diese literaturkundige Proba ist nach neuerer plausibler Vermutung[178] die Adressatin der *Vita S. Pachomii abbatis*, die Dionysius Exiguus aus dem Griechischen übersetzte. Damit hatte die abendländische Welt endlich eine Biographie des Begründers des coenobitischen Mönchtums, des streng gemeinsamen Lebens, das in einem gewissen Gegensatz zum anachoretischen, sozial ungebundenen Mönchtum des Antonius steht und es nach der sozialen Seite hin ergänzt. Um die Aktualität des Themas zu zeigen, genügt der Hinweis, daß zur Zeit dieser Übersetzung (um 530) Benedikt von Nursia, der «Vater des abendländischen Mönchtums» wirkte.

Der Übersetzer Dionysius hat in seiner Vorrede zur lateinischen Pachomiusvita die Hoffnung ausgedrückt, daß der Vater seiner Adressatin eine Biographie erhalten möge[179].

---

[175] Gregor, *Dialogi* IV 42, ed. A. de Vogüé, *Grégoire le Grand, Dialogues* t. 3, Paris 1980, p. 152.

[176] E. Caspar, *Geschichte des Papsttums* t. 2, Tübingen 1933, p. 115.

[177] M. Mähler «Denys le Petit, traducteur de la vie de saint Pachôme», in van Cranenburgh, *La vie latine de saint Pachôme*, 1969, p. 39.

[178] Mähler bei van Cranenburgh, p. 39-42.

[179] ed. van Cranenburgh, *La vie latine de saint Pachôme*, p. 79.

«Sehr wünsche ich mir, daß seine vollkommene Lebensführung, die den Verdiensten der Heiligen nahezu entspricht, durch die gelehrte und gefällige Rede vollkommener Männer beschrieben werde, damit der große Ruhm eures Geschlechts und die große Zier wenigstens teilweise bekannt und die bewundernswerte, schon für die Alten kaum sagbare Tugend des Mannes, die durch Christi Gunst kraft Erbrecht von euch vollendet wird, den Nachkommen durch Lesung nahegebracht werde.»

Wer könnte der große Laie, Vater einer literaturbeflissenen Tochter eher sein als Symmachus, der nach seiner Verurteilung und Hinrichtung (525) als ein Martyrer im Kampf von Katholiken und Arianern angesehen wurde? Wir wissen nicht, ob aus dem Plan etwas wurde. Für die Charakteristik der im Rom des frühen VI. Jahrhunderts herrschenden biographischen Tendenzen sind schon die Vorschläge des Dionysius wichtig genug. Asketisches wird gesucht. Damit verbindet sich leicht Historisch-Politisches. In Rom vollzieht sich wieder ein gewaltiger Umbruch. Der Geist des Mönchtums und der Askese erfaßt nun die höchsten Kreise. Wie weit konnten römisches Erbe, politische, geschichtliche und sprachliche Traditionen mit ihm vereinbart werden? Hagiographische Literatur wird nun auch in Rom modern und wirkt in die Breite. Ein Laie schreibt das Leben des Mönches Bassus, der Kleriker Dionysius macht den Vorschlag, das Leben eines vornehmen Laien für das *lectionis officium* festzuhalten. Dies ist der zeitgenössische literarische Hintergrund des *Commemoratorium vitae S. Severini*, des zweifellos nobelsten biographischen Werks dieses Kreises. Literaturhistorisch gesehen ist die Vita ein ganz und gar italienisches, ja römisches Zeugnis einer bestimmten Epoche, die schon die zeitgenössische Geschichtsschreibung mit dem Namen Eugippius und Dionysius charakterisiert hat. Cassiodor widmet im ersten Buch seiner *Institutiones* folgenden Autoren eigene Kapitel

18 *De sancto Hilario*
19 *De sancto Cypriano*
20 *De sancto Ambrosio*
21 *De sancto Hieronymo*
22 *De sancto Augustino*
23 *De abba Eugippio et abba Dionysio*

Daraus erhellt, in welche Tradition er die beiden Zeitgenossen stellte und welche Bedeutung er ihnen zumaß. Hätten wir die letzte Nummer auszufüllen, so gäbe es keinen Zweifel, daß einzutragen wäre *De sancto Gregorio*. Seine Werke konnte Cassiodor († 583) nicht mehr lesen. Die Tendenz aber hat er richtig erfaßt. Gregor ist der Vollender der asketischen Bewegung, die Rom im VI. Jahrhundert ergriffen hat.

Mit den beiden Zeitgenossen, die Cassiodor noch gekannt hat, schließt die Reihe der namentlich hervorgehobenen Autoren. Eugippius wird von Cassiodor mehr ehrenhalber gewürdigt; er nennt ihn *non usque adeo saecularibus litteris*

eruditum, sed scripturarum divinarum lectione plenissimum «nicht allzusehr in weltlicher Literatur gebildet, aber voller Kenntnis geistlicher Schriften» und bemerkt, daß er mit Proba, der Adressatin der *Excerpta ex operibus S. Augustini*, verwandt sei. Der Nachdruck des Kapitels liegt auf Dionysius Exiguus, den Cassiodor als Übersetzer aus dem Griechischen aufs höchste schätzte. Er war als Sprachenkenner ein neuer Hieronymus der römischen Kirche[180]. Sein bedeutendstes Werk, die Übersetzung der Konzilsakten, kann und braucht hier nicht behandelt zu werden. Aber erwähnt muß werden, daß er es zuerst auf Bitten eines gewissen Laurentius unternahm, der vermutlich eben der Gegenpapst Laurentius war, der in den asketisch-literarischen Kreisen Roms um 510 eine Rolle spielte. Die hagiographischen Übersetzungen des Dionysius waren die erwähnte Pachomiusvita, *Paenitentia S. Thaisis*[181] und *Historia inventionis capitis S. Iohannis Baptistae*[182] – lauter ägyptische Stoffe. Es ging bei diesen Übersetzungen um mehr als um die Vermittlung neuer griechisch-orientalischer Lesestoffe. Das zeigt die Übersetzung von Gregors von Nyssa *De conditione hominis (De opificio hominis, De imagine)*[183]. Die Zeit war auf der Suche nach einer neuen Anthropologie. Dieses Werk widmete Dionysius Exiguus dem Abt Eugippius von Lucullanum.

7. VITAS PATRUM

Benedikt von Nursia lobte im letzten Kapitel seiner *Regula* die *Vitas patrum* als «Tugendwerkzeuge der Mönche»[184]. Spätestens seit dieser Zeit (um 540) waren *Vitas patrum* ein Begriff für ein Buch, in dem die Lebensbeschreibungen

[180] Die erste zuverlässige Liste der Übersetzungen des Dionysius Exiguus findet sich bei E. Schwartz, *Acta Conciliorum Oecumenicorum* t. 4/2, Straßburg 1914, p. XVII sq. Neue Übersicht über Leben und Werk bei Mähler in van Cranenburgh, *La vie latine de saint Pachôme*, p. 28-48. Zur Würdigung und literaturgeschichtlichen Stellung W. B., *Griechisch-lateinisches Mittelalter*, p. 89-91 (Konzilsakten) und p. 102-105 (sonstige Übersetzungen).

[181] *Acta SS* Oct. t. 4, 1780, p. 225; ältere Ausgabe von H. Rosweyde, *Vitae Patrum*, ²1628, p. 374 sq. (= *Migne PL* 73, col. 661-664). Vorrede des Dionysius ed. A. Amelli, *Spicilegium Casinense* t. 1, Monte Cassino 1888, p. L. n. 2 (= *Migne PL* Suppl. t. 4, col. 21-22) und *AB* 11, 1892, p. 298 sq.

[182] *Migne PL* 67, col. 417-454.

[183] *Migne PL* 67, col. 345-408. W. B., *Griechisch-lateinisches Mittelalter*, p. 103 sq.

[184] *Necnon et collationes patrum et instituta et vitas eorum, sed et regula sancti patris nostri Basilii quid aliud sunt nisi bene viventium et oboedientium monachorum instrumenta virtutum?* Benedicti Regula LXXIII 5-6, ed. R. Hanslik, (CSEL 75) ²1977, p. 180.

der Mönchsväter gesammelt wurden. Ihr vornehmstes Stück war und blieb die Antoniusvita des Athanasius, die die Lateiner in der Übersetzung des Evagrius lasen. Gleich danach und daneben setzte sich Hieronymus mit seinen Mönchsväterleben durch, die auch in griechischen Übersetzungen verbreitet waren[185]. Zum Bestand der Sammlung gehörte dann die *Vita S. Symeonis stylitae* sowie die von Dionysius Exiguus im frühen VI. Jahrhundert übersetzte *Vita S. Pachomii* und *Paenitentia S. Thaisis*. Der letztgenannte Text ist charakteristisch für eine ganze Gruppe von Lebensbeschreibungen bekehrter Buhlerinnen, die in die *Vitas patrum* aufgenommen wurden: die wohl noch im VI. Jahrhundert übersetzte *Vita S. Mariae meretricis, neptis Abrahae eremitae*[186] (bedeutsam als rhetorisch stilisierter Text innerhalb der Mönchsvatergeschichten), die *Vita S. Pelagiae*, die ein näher noch nicht bekannter Eustochius übersetzt hat[187], und die berühmte *Vita S. Mariae Aegyptiacae*, die der neapolitanische Diakon Paulus um 875 Karl dem Kahlen in lateinischer Übersetzung überreichte[188]. Auch die von Anastasius Bibliothecarius im IX. Jahrhundert übersetzte *Vita S. Iohannis Eleemosynarii* des Leontius von Neapolis auf Zypern hat noch Eingang in *Vitas patrum*-Handschriften gefunden. Originallateinische Biographien kamen aber nach denen des Hieronymus nicht hinzu.

Neben den biographischen Teilen wurden in die *Vitas patrum* häufig die typisch östlichen Spruchsammlungen aufgenommen, die man unter dem Namen *Apophthegmata* zusammenfaßt. Die griechische Sammlung nach Mönchsvätern in alphabetischer Reihenfolge war in den letzten Dezennien des V. Jahrhunderts abgeschlossen[189]. Ihre Übersetzung ins Lateinische war ein Werk des VI. Jahrhunderts. Es liegt in der Linie des im vorangehenden Abschnitt skizzierten geistigen Wandels im Rom des frühen VI. Jahrhunderts, daß hohe und höchste Kleriker solche Literatur aus dem Griechischen übersetzten. Ein Diakon Pelagius übersetzte eine Reihe von *Verba seniorum (Adhortationes sanctorum patrum)*[190]. Die Forschung ist überzeugt, daß dies der spätere Papst Pelagius I. (555-561) war und vermutet, daß sein Fortsetzer Johannes dann auch als Jo-

[185] cf. W. A. Oldfather (ed.), *Studies in the Text Tradition of St. Jerome's «Vitae Patrum»*, Urbana/Illinois 1943.

[186] *Migne PL* 73, col. 651-660. Die Vita ist die Vorlage zu Hrotsvits Drama Abraham.

[187] *Migne PL* 73, col. 663-672. Mehrere lateinische Fassungen P. Petitmengin (ed.), *Pélagie la pénitente*. Métamorphoses d'une légende t. 1, Paris 1981.

[188] *Migne PL* 73, col. 671-690.

[189] Bousset, *Apophthegmata*, 1923, p. 68.

[190] *Migne PL* 73, col. 855-988. Die Überlieferung stellt umfassend dar Batlle, *Die «Adhortationes sanctorum patrum» («Verba seniorum») im lateinischen Mittelalter*, 1972.

hannes III. (561-574) Nachfolger im Kirchenamt wurde. In Spanien legte der Suebenapostel Martin von Braga († um 580) eine Sammlung *Sententiae patrum Aegyptiorum* an und beauftragte einen Paschasius, *vitas patrum grecorum* zu übersetzen, die dann *Liber Geronticon* genannt wurden. Das letzte große Werk dieser Gattung war «Die Wiese» des Johannes Moschos († 619 in Rom). Ein Priestermönch Johannes von Amalfi hat im XI. Jahrhundert daraus ins Lateinische übersetzt[191], als Ganzes ist es erst durch Ambrogio Traversari 1423 übersetzt worden[192]. Insgesamt blieb diese Apophthegmataliteratur eine Domäne der Griechen. Gregor d. Gr. hat sich mit seinen *Dialogi* ihrer Art am ehesten angenähert, aber schrieb doch letzten Endes ein Werk sui generis, das denn auch außerhalb der *Vitas patrum* blieb.

Eine dritte Literaturgattung innerhalb der *Vitas patrum* – vielleicht deren ältester Kern – sind die Reise- und Erfahrungsberichte vom östlichen Mönchtum: die von Rufinus übersetzte *Historia monachorum in Aegypto* und die *Historia Lausiaca* des Bischofs Palladius von Helenopolis in Bithynien, die bald nach ihrer Veröffentlichung (419/420) ins Lateinische übersetzt wurde. Auszüge aus dem ersten Martinsdialog des Sulpicius Severus und den *Instituta* und *Conlationes* Cassians waren der schmale originallateinische Beitrag zur Gattung der Reiseberichte innerhalb der *Vitas patrum*. So sind insgesamt die *Vitas patrum* bei allen Erweiterungen und Ergänzungen im Lauf des Mittelalters ein Sammelwerk fast ausschließlich *griechischer* Autoren des IV. und V. Jahrhunderts geblieben, das den Gedanken an das frühe Mönchtum im Abendland wachgehalten und oft wieder überraschend erweckt hat.

Wertvolle Bemerkungen über die frühen Schichten der Vitas patrum sind in den einführenden Seiten von BATLLE, *Die «Adhortationes sanctorum patrum» («Verba seniorum») im lateinischen Mittelalter*, 1972, zu finden. Als Ganzes noch unersetzt ist die Ausgabe von ROSWEYDE, *Vitae Patrum*, Antwerpen 1615, ²1628 (= *Migne PL* 73 und 74, bis col. 516). Rosweyde folgte spätmittelalterlichen Handschriften und Frühdrukken und gab das Werk in der Gestalt wieder, die es am Ende des Mittelalters – mit Traversaris Moschos-Übersetzung *Pratum spirituale* – erreicht hatte. Rosweyde hat weder den Buchtyp noch den Namen erfunden; was letzteren betrifft, so hat er sich nur eine kleine humanistische Korrektur erlaubt, indem er *Vitae* statt *Vitas* schrieb. Aus dem Studium der Handschriften wußte er natürlich, daß die Form *Vitas patrum* die alte und geläufige war (cf. ROSWEYDES Prolegomenon I: «Quae horum librorum inscriptio»). Wenn es darum ging, einem Bibliothekar klarzumachen, was er suchte, bevorzugte auch er die unklassische Form: *Est autem liber, quem desidero, qui vulgo Vitas-Patrum inscribitur ...*, *AB* 83, 1965, p. 51. – Als eine Fundgrube von spät-

[191] ed. M. HUBER, *Johannes Monachus: Liber de Miraculis* (Sammlung mittellateinischer Texte 7) Heidelberg 1913. W. B., *Griechisch-lateinisches Mittelalter*, p. 253 sq.
[192] *Migne PL* 74, col. 119-240.

lateinischen Spracherscheinungen hat das Sammelwerk als erster ausgebeutet A. H. SALONIUS, *Vitae patrum*. Kritische Untersuchungen über Text, Syntax und Wortschatz der spätlateinischen Vitae patrum (B. III, V, VI, VII), Lund 1920. Dazu die ausführliche Rezension von J. B. HOFMANN, «Beiträge zur Kenntnis des Vulgärlateins», *Indogermanische Forschungen* 43, 1926, p. 80-122.

Das Buch hat durch die Jahrhunderte seinen Inhalt geändert, aber seinen Grundcharakter als im wesentlichen biographisches Sammelwerk über das alte östliche Mönchtum immer behalten. Es war ein Buchtyp, dessen Geschichte dargestellt zu werden verdiente. Diese Geschichte ist noch nicht geschrieben.

IV

CLAMA, NE CESSES!

Bischofsleben der Spätantike

1. «IMPERATOR DEI»
Die Martinsschriften des Sulpicius Severus

2. «DU KÜSST DIE HAND EINES BISCHOFS»
Paulinus, *Vita S. Ambrosii*

1. «IMPERATOR DEI»

Die Martinsschriften des Sulpicius Severus

Die Bischofsbiographie des Abendlandes ist ein Teil der Gattungsgeschichte, der eine Darstellung für sich verdient. Eine scharf abgesetzte und in ihrem Selbstverständnis (als Apostelnachfolger) ganz oben plazierte Gruppe der christlichen Gesellschaft ist merkwürdig spät und auffällig polemisch in die lateinische Biographie eingetreten. Pontius, der Biograph Cyprians von Karthago († 258), glaubte, dem Andenken an den Martyrerbischof mit einem Seitenhieb auf den Stand von Perpetua und Felicitas dienen zu sollen. Sein bewußt von der übrigen Martyrerliteratur abgesetztes rhetorisches Werk fand keinen Nachahmer. Über ein Jahrhundert lang gibt es keinen neuen Versuch, einen abendländischen Bischof biographisch zu schildern. Hatten im III. Jahrhundert die Martyrer den Ruhm der Bischöfe verdunkelt, so taten es im IV. Jahrhundert die Mönche. Doch am Ende dieses IV. Jahrhunderts gelang dem gallischen Schriftsteller Sulpicius Severus das Kunststück, das Hieronymus mit halbem Erfolg schon versucht hatte: die Antoniusvita zu überbieten. Dies glückte ihm mit einem Mönchsleben, das zugleich das eines Bischofs war. Dieses mixtum compositum wurde der Ausgangspunkt der abendländischen Bischofsbiographie.

Martin von Tours war der erste berühmte Mönchsvater des Abendlandes. Zweifellos war er eine bedeutende und eigenständige Persönlichkeit, die das östliche Mönchtum den Möglichkeiten und vielleicht auch Notwendigkeiten des Abendlandes anpaßte, indem er das für den Abendländer allzu eremitische und metaphysische Mönchtum sozusagen vergesellschaftete. Seine Mönche wohnten nahe der Stadt, waren also zur Hand, wenn man sie brauchte. Er selbst übernahm als Klostervorsteher zugleich die zentrale kirchliche Position der Stadt, wurde Bischof von Tours und verwickelte sich notgedrungen in Politisches.

Der ungewöhnliche Mann fand in dem gallischen Schriftsteller Sulpicius Severus einen ungewöhnlichen Biographen. Sulpicius Severus († 411), Schüler des Ausonius in Bordeaux, Konvertit und Freund des Paulinus von Nola, war ein «christianus Sallustius» zu seiner Zeit[1]. Man könnte ihn auch ob seiner Vorliebe für knappe Diktion einen Tacitus seiner Zeit nennen. Wie Agricola ohne Taci-

---

[1] cf. C. BARTH, *Adversariorum commentaria,* Frankfurt a. M. 1624, col. 144: *«Sallustiolus noster».* – Überblick über Leben und Werk: F. GHIZZONI, *Sulpicio Severo,* Rom-Parma 1983.

tus nur ein Schatten der Geschichte wäre, so wüßten wir wohl auch fast nichts von Martin von Tours ohne Sulpicius. Seine *Vita S. Martini*[2] ist ein äußerst gefeiltes, von Anfang bis Ende auf den Leser berechnetes Werk von großer Einprägsamkeit. Jeder zweite oder dritte Satz ist eine Sentenz; auch der platteste literarische Gemeinplatz ist so formuliert, daß man ihn mit Interesse lesen kann[3]:

Severus Desiderio frati carissimo.
Ego quidem, frater unanimis, libellum, quem de vita sancti Martini scripseram, scheda sua premere et intra domesticos parietes cohibere decreveram, quia, ut sum natura infirmissimus, iudicia humana vitabam, ne, quod fore arbitror, sermo incultior legentibus displiceret omniumque reprehensionis dignissimus iudicarer, qui materiem disertis merito scriptoribus reservandam inpudens occupassem: sed petenti tibi saepius negare non potui . . . Verumtamen ea tibi fiducia libellum edidi, qua nulli a te prodendum reor, quia id spopondisti. Sed vereor, ne tu ei ianua sis futurus et emissus semel revocari non queat.

cf. Quintilian, Inst. 4,1,8

Horat., epist. I 18,71

Quod si acciderit et ab aliquibus eum legi videris, bona venia id a lectoribus postulabis, ut res potius quam verba perpendant, et aequo animo ferant, si aures eorum vitiosus forsitan sermo perculerit, quia regnum dei non in eloquentia, sed in fide constat. Meminerint etiam salutem saeculo non ab oratoribus, cum utique, si utile fuisset, id quoque dominus praestare potuisset, sed a piscatoribus praedicatam. Ego enim, cum primum animum ad scribendum appuli, quia nefas putarem tanti viri latere uirtutes, apud me ipse decidi ut soloecismis non erubescerem: quia nec magnam istarum umquam rerum scientiam contigissem et, si quid ex his studiis olim fortasse libassem, totum id desuetudine tanti temporis perdidissem. Sed tamen, ne nos maneat tam molesta defensio, suppresso, si tibi uidetur, nomine libellus edatur. Quod ut fieri ualeat, titulum frontis erade, ut muta sit pagina et, quod sufficit, loquatur materiam, non loquatur auctorem.

Terent., Andria 1

[2] Als kritische Ausgabe aller Martinsschriften des Sulpicius Severus ist nach wie vor C. Halm, *CSEL* 1, 1866, unentbehrlich. Nur die Vita S. Martini und die drei Epistolae edierte neu (auf schmaler Handschriftenbasis) J. Fontaine, *Sulpice Sévère. Vie de saint Martin* t. 1, Paris 1967. Hierzu in t. 2, 1968, und t. 3, 1969, tausend Seiten Kommentar zu Sulpicius. – Die These von E. Ch. Babut, *Saint Martin de Tours*, Paris [1912], die Martinsschriften seien aus dem latenten Priscillianismus des Sulpicius Severus zu erklären, beschäftigt immer noch die historische Forschung, zuletzt C. Stancliffe, *St. Martin and His Hagiographer.* History and Miracle in Sulpicius Severus, Oxford 1983.

[3] ed. Halm, p. 109; ed. Fontaine, p. 248 und 250.

[4] Es handelt sich wahrscheinlich um den aus der Korrespondenz des Paulinus von Nola (epist. 43) bekannten Desiderius; auch andere Desiderii kommen in Frage, cf. Fontaine t. 2, p. 360 sqq.

«Severus an Desiderius[4], seinen liebsten Bruder.

Ich hatte, mein Herzensbruder, beschlossen, das Büchlein, das ich über das Leben des heiligen Martin geschrieben hatte, im Konzept zu behalten und in die Wände meines Hauses einzuschließen, denn da ich ängstlicher Natur bin, wollte ich den Urteilen der Leute aus dem Weg gehen, damit nicht – was wohl der Fall sein wird – die etwas ungepflegte Sprache den Lesern mißfalle und ich von allen als höchst tadelnswert beurteilt werde, weil ich den Stoff, der verdienten Schriftstellern vorbehalten bleiben müßte, schamlos an mich gerissen hätte. Aber nach deinen häufigen Bitten konnte ich mich nicht mehr weigern . . . Ich gebe dir aber das Büchlein in der Erwartung heraus, daß es von dir an keinen weitergegeben wird, denn das hast du gelobt. Aber ich fürchte, daß du für das Buch das Tor wirst und daß es dann ‹einmal fortgeschickt, nicht mehr zurückzurufen› ist.

Wenn das geschieht und du siehst, daß es von jemand gelesen wird, dann sollst du von den Lesern nachsichtig verlangen, daß sie mehr auf die Dinge als auf die Worte achten und es gleichmütig ertragen, wenn ihre Ohren vielleicht ein Lateinfehler trifft, denn das Reich Gottes besteht nicht in der Beredsamkeit, sondern im Glauben. Sie mögen sich auch erinnern, daß dieser Welt das Heil nicht von Rednern – was doch der Herr, wenn es nützlich gewesen wäre, hätte gewähren können – sondern von Fischern gepredigt wurde. Als ich ‹begann, mich ans Schreiben zu machen› – denn ich hielt es für ein Unrecht, daß die Wundertaten eines solchen Mannes verborgen blieben – habe ich jedenfalls beschlossen, mich falscher Ausdrucksweisen nicht zu schämen, weil ich kein Wissen in diesen Dingen erworben, und wenn ich etwas von diesen Studien einst vielleicht verkostete, dies auch durch mangelnde Übung während langer Zeit verloren habe. Aber damit ich nicht einer so lästigen Verteidigung gewärtig sein muß: Gib, wenn es dir richtig scheint, das Buch ohne Namen heraus! Damit das geschehe, schabe den Vordertitel ab, damit die Seite stumm sei und, was auch genügt, vom Stoff, nicht vom Autor spreche.»

Das ist eine Textsammlung christlicher Bescheidenheitstopik, in der die wahre Meinung ziemlich restlos zwischen den Zeilen zu lesen ist. Sulpicius hatte nicht beschlossen, die Vita zu verstecken, sondern zu publizieren; zu diesem Zwecke schrieb er den Brief. Er schrieb keinen *sermo incultus*, sondern ein höchst gepflegtes, mit klassischen Zitaten versehenes und klassischen Reminiszenzen gespicktes Latein[5]. Er hoffte keineswegs, daß Desiderius das Buch für sich behalten, sondern in gewohnter Weise verbreiten würde. Genauso wenig ernst ist die Mode-

[5] Immer noch lesenswert ist die Charakteristik des sulpicianischen Stils von J. Bernays, «Über die Chronik des Sulpicius Severus», *Jahresbericht des jüdisch-theologischen Seminars «Fraenkelscher Stiftung»*, Breslau 1861, p. 1-73, bes. p. 29-43. Weitere Stiluntersuchungen: E. Klebs, «Entlehnungen aus Velleius», *Philologus* 49, 1890, p. 285-312, hier p. 288-298; P. Hyltén, *Studien zu Sulpicius Severus*, Diss. Lund 1940; T. Janson, *Latin Prose Prefaces.* Studies in Literary Conventions, Stockholm 1964, p. 135-141; Fontaine, *Sulpice Sévère*, t. 2, 1968, p. 360-393.

formel *non ab oratoribus ... sed a piscatoribus* gemeint. Die Zeit der Fischerpredigt war vorbei; eben da Sulpicius schrieb, hatten Ambrosius, Hieronymus, Augustinus das Wort. Es war die Stunde der Rhetorik in der kirchlichen Verkündigung. In den letzten Sätzen des Widmungsschreibens ist die Theatralik all dieser christlichen Bescheidenheit unmittelbar in der Sprache erfahrbar, wenn Sulpicius den geläufigen Eingangsvers der Andria des Schulautors Terenz

Poeta cum primum animum ad scribendum appulit

in leicht abgewandelter Form deklamiert und wenn er auf die ungewöhnliche Formulierung *apud me ipse decidi*[6] gleich die Entschuldigung für Solözismen folgen läßt[7].

Den Höhepunkt inhaltlicher und formaler Künstelei erreicht Sulpicius am Schluß der Epistel, wo er den Freund auffordert, den Autornamen zu radieren und die Seite stumm zu machen, damit sie (die stumme Seite!) von der Materie rede (!), nicht vom Autor. Auch für solche Verbindungen von Witz und Torheit hatte die Rhetorik einen Begriff: Oxymoron[8]. Sulpicius Severus erweist sich als ein würdiger Schüler des gallischen Erzmanieristen Ausonius († 395). Er propagiert christlich-bescheiden den niederen Stil, schreibt aber listig den hohen[9].

Das ausdrückliche Zitat der ersten Zeile des ersten Dramas von Terenz kann als Hinweis darauf gelesen werden, daß es Sulpicius in seinem Widmungsschreiben an Desiderius um mehr als eine gelegentliche Einleitung ging. Terenz gibt mit dem Eingang der *Andria* eine Rechtfertigung seiner dramatischen Schriftstellerei überhaupt. Will Sulpicius mit dem prominenten Zitat andeuten, daß er eine Art Ars poetica der Vita[10] schreibt? Man könnte die Frage offen lassen, wenn prinzipielle Aussagen zur christlichen Biographie nur im Widmungsschreiben an Desiderius zu finden wären, in dem ein rhetorisches Ver-

---

[6] Sie ist singulär, aber treffend, Georges hat sie in sein *Ausführliches Lateinisch-deutsches Handwörterbuch* aufgenommen. Fontaine, p. 389, vermutet einen Anklang an Juristenlatein.

[7] Die hochgradige Empfindlichkeit gegenüber Ungewohntem im Latein der Zeit illustriert Sulpicius mit seiner Entschuldigung für das Wort *exsufflare*. Es sei ein *verbum parum latinum*, Dialogi III 8, 2, ed. Halm, *CSEL* 1, p. 205.

[8] ὀξύμωρον «Der Terminus ist selbst ein Oxymoron: spitz (d. h. pointiert, witzig) – dumm», bemerkt H. Görgemanns in einer Heidelberger Arbeitsunterlage *Tropen und Figuren* (MS 1981).

[9] Nach Hyltén, *Studien zu Sulpicius Severus*, 1940, p. 25 sqq. schreibt Sulpicius in erheblichem Umfang in metrischen und rhythmischen Satzschlüssen («Klauseln»). Das verstärkt den kunstmäßigen Eindruck seiner Prosa.

[10] «Ainsi la Vita Martini s'ouvre-t-elle par un véritable ‹art poétique› du prosateur et du biographe», Fontaine, p. 359. Der Widmungsbrief ist eine Ars poetica christlicher Kunstprosa, c. 1 die Ars poetica christlicher Biographie.

steckspiel getrieben wird. Aber auch das erste Kapitel der Martinsvita ist noch ganz der Literaturtheorie gewidmet. Es ist viel wörtlicher als die Widmungsepistel zu verstehen[11]:

Plerique mortales studio et gloriae saeculari inaniter dediti exinde perennem, ut putabant, memoriam nominis sui quaesierunt, si vitas clarorum virorum stilo inlustrassent. Quae res utique non perennem quidem, sed aliquantulum tamen conceptae spei fructum adferebat, quia et suam memoriam, licet incassum, propagabant et propositis magnorum virorum exemplis non parva aemulatio legentibus excitabatur. Sed tamen nihil ad beatam illam aeternamque vitam haec eorum cura pertinuit. Quid enim aut ipsis occasura cum saeculo scriptorum suorum gloria profuit? Aut quid posteritas emolumenti tulit legendo Hectorem pugnantem aut Socraten philosophantem, cum eos non solum imitari stultitia sit, sed non acerrime etiam inpugnare dementia, quippe qui humanam vitam praesentibus tantum actibus aestimantes spes suas fabulis, animas sepulcris dederint? Siquidem ad solam hominum memoriam se perpetuandos crediderunt, cum hominis officium sit perennem potius vitam quam perennem memoriam quaerere non scribendo aut pugnando vel philosophando, sed pie sancte religioseque vivendo. Qui quidem error humanus litteris traditus in tantum valuit, ut multos plane aemulos vel inanis philosophiae vel stultae illius virtutis invenerit.

Unde facturus mihi operae pretium videor, si vitam sanctissimi viri, exemplo aliis mox futuram perscripsero, quo utique ad veram sapientiam et caelestem militiam divinamque virtutem legentes incitabuntur. In quo ita nostri quoque rationem commodi ducimus, ut non inanem ab hominibus memoriam, sed aeternum a deo praemium exspectemus, quia, etsi ipsi non ita viximus, ut exemplo aliis esse possimus, dedimus tamen operam, ne is lateret, qui esset imitandus. Igitur sancti Martini vitam scribere exordiar, ut se vel ante episcopatum vel in episcopatu gesserit, quamvis nequaquam ad omnia illius potuerim pervenire; adeo ea, in quibus ipse tantum sibi conscius fuit, nesciuntur, quia laudem ab hominibus non requirens, quantum in ipso fuit, omnes virtutes suas latere voluisset. Quanquam etiam ex his, quae conperta nobis erant, plura omisimus, quia sufficere credidimus, si tantum excellentia notarentur. Simul et legentibus consulendum fuit, ne quod his pareret copia congesta fastidium. Obsecro autem eos, qui lecturi sunt, ut fidem dictis adhibeant, neque me quicquam nisi conpertum et probatum scripsisse arbitrentur; alioquin tacere quam falsa dicere maluissem.

«Manche, die ganz in Wissenschaft und eitlem Weltruhm aufgingen, vermeinten dadurch, daß sie das Leben berühmter Männer mit ihrer Feder verherrlichten, unvergängliches Andenken für ihren Namen zu erringen. Dieses Bestreben brachte ihnen aber die erwarteten Lorbeeren nicht dauernd, sondern nur für kurze Zeit. Allerdings sorgten sie so, wenn auch nicht bleibend, für ihren Nachruhm und riefen damit auch bei den

---

[11] ed. Halm, p. 110 sq.; ed. Fontaine, p. 250 sqq. Übersetzung hier und im folgenden nach P. Bihlmeyer, *BKV* 20 [1914]. Eine weitere, wenig bekannt gewordene Übersetzung ist in der Reihe *Zeugen des Wortes* erschienen: W. Rüttenauer, *Das Leben des heiligen Martin*, Freiburg i. Br. 1940. Eingeleitet von L. A. Winterswyl.

Lesern durch das Beispiel der großen Männer nicht geringen Wetteifer wach. Indes diese ihre geschäftige Sorge trug nichts ein für das selige Leben in der Ewigkeit. Was nützte ihnen denn auch der Ruhm, den sie mit ihren Schriften ernteten, da er ja mit der Welt vergehen wird? Was hat die Nachwelt davon, wenn sie von den Kämpfen Hektors und den philosophischen Disputationen des Sokrates liest? Ist es doch nicht bloß Torheit, sie nachzuahmen, sondern schon ein Zeichen von Unverstand, ihre entschiedene Bekämpfung zu unterlassen. Sie messen ja das menschliche Leben nur mit dem Maßstab der Gegenwart, setzen ihre Hoffnung auf Trugbilder und stürzen ihre Seele ins Grab. Sie vermeinten sich bloß im Andenken der Menschen verewigen zu müssen, und doch ist es Aufgabe des Menschen, eher ewiges Leben als ewiges Andenken zu erstreben, nicht durch Schriftstellerei oder durch Heldenkämpfe oder Philosophenunterredungen, sondern durch ein frommes, heiliges, gottgefälliges Leben. Dieser menschliche Irrtum hat, einmal niedergeschrieben, mächtig um sich gegriffen, und jetzt gibt es gar viele leidenschaftliche Anhänger der eitlen Philosophie oder dieses törichten Heldentums.

Darum glaube ich ein lohnendes Werk in Angriff zu nehmen, wenn ich das Leben des gar heiligen Mannes beschreibe, das andern bald zum Vorbild dienen soll. Die Leser sollen dadurch zu weiser Lebensführung, zu himmlischem Kriegsdienst und göttlichem Tugendstreben kräftig angespornt werden. Hierbei rechne ich auch auf meinen eigenen Vorteil; ich erwarte aber nicht vergängliches Andenken bei den Menschen, sondern ewige Belohnung bei Gott. Denn wenn ich gleich selbst kein vorbildliches Leben geführt habe, trug ich doch Sorge, daß ein nachahmenswertes Leben nicht im verborgenen blieb. So will ich damit beginnen, das Leben des heiligen Martin zu erzählen, sein Leben vor seiner Erwählung zum Bischof, wie als Bischof zu beschreiben. Allerdings konnte ich nicht alle Einzelheiten aus seinem Leben in Erfahrung bringen; denn das, wobei er allein Zeuge war, entzieht sich unserer Kenntnis; er suchte ja nie Menschenlob; und wäre es auf ihn angekommen, er hätte alle seine Wunderwerke verborgen. Indes, ich habe auch von dem, was zu meiner Kenntnis gekommen ist, manches übergangen, da ich glaubte, es sei genug, wenn nur das Wichtigere aufgezeichnet werde. Ich mußte zugleich auch auf die Leser Rücksicht nehmen, damit sie die Stoffülle nicht langweile. An meine Leser richte ich aber die Bitte, sie möchten meiner Erzählung Glauben schenken und davon überzeugt sein, daß ich nur Sicheres und Zuverlässiges niedergeschrieben habe; andernfalls hätte ich es vorgezogen zu schweigen, statt Unsicheres zu berichten.»

Man muß die bekannten Vorreden der römischen Historiker, vor allem diejenigen Sallusts, präsent haben, um die Position des Sulpicius richtig zu würdigen. Der erste Satz ist eine einzige Replik[12] auf den Eingang der *Catilinae Coniuratio* Sallusts und seiner pathetischen Willenserklärung, *memoriam nostri quam maxume longam efficere* «dem Andenken an uns eine möglichst lange Dauer zu verschaffen». Der Neid muß es Sallust lassen, daß ihm das geglückt

[12] Fontaine, p. 394 sq., glaubt, auch in der Satzkomposition Sallustisches zu erkennen.

ist. Sulpicius hat Sallust zweifellos in der Schule kennengelernt, und das ganze Mittelalter hat diesen römischen Historiker nicht vergessen. Sulpicius bringt ein einfaches Argument: Die säkulare *memoria* hilft nicht zur *beata vita*.

Hektor, der durch das Epos verewigte Held, und Sokrates, der durch Geschichte und Biographie unsterblich gewordene Weise, müssen als Beispiele dafür herhalten, daß es besser ist, sich um ewiges Leben als um ewiges Gedächtnis zu kümmern. Vom religiösen Gehalt sokratischer Philosophie wollte Sulpicius wie andere christliche Zeitgenossen nichts wissen[13], und auch den Überdruß an Homer teilt er mit prominenten Zeitgenossen[14].

Die Alternative des Sulpicius schrumpft aus der Entfernung der Moderne von der Spätantike zur bloßen Variante. Sulpicius findet für die Vollendung seines Helden auch keinen anderen Begriff als Weisheit *(sapientia)* und Kriegertum *(militia)*, und als Schriftsteller will er nur Sallust überbieten, der noch bescheiden *ab hominibus memoriam* erhoffte, während Sulpicius anspruchsvoller *a deo praemium* erwartet. Es sind genau die drei alten Wege zur Unsterblichkeit: Weisheit, Kriegertum, Schriftstellerei, die der römisch-gallische Neophyt in christlicher Einkleidung vorstellt.

Ganz sallustisch beginnt Sulpicius mit *Igitur* (c. 2)[15] und skizziert ein Programm, das auf das Bischofsamt den Akzent legt, nicht auf das Mönchtum (*ut se vel ante episcopatum vel in episcopatu gesserit*). Die Bischofswahl ist die Zäsur im Leben Martins. Zum Schluß des Programms einige Topoi: Der Biograph kann nicht alles wissen; der Held flieht das Lob; nur ein Teil des Materials wird ausgebreitet, damit der Leser keinen Überdruß empfinde. Wie ein Apostel beteuert er die Wahrheit seines Zeugnisses[16].

Wir folgen der Einteilung des Sulpicius und unterscheiden in Martins Lebensbeschreibung die Kapitelfolge 2-8 als *ante episcopatum* und 10-27 *in episcopatu*; c. 9 schildert die turbulente Wahl und kann zum einen oder anderen Teil gerechnet werden. Im ersten Teil findet sich das Bild vom heiligen Martin, das sich eingeprägt hat: der Schwerthieb, mit dem der 18jährige Soldat aus Panno-

[13] cf. P. Courcelle, *Les lettres grecques en occident*, Paris ²1948, p. 47 sqq. H. Hagendahl, *Latin Fathers and the Classics*, Göteborg 1958, p. 309 sqq.

[14] Der junge Augustinus haßte Homer – wegen Sprachschwierigkeiten, wie er in Confessiones I 14 schreibt.

[15] «Initium vel transitio per ipsum ‹igitur› significabatur . . .; usitatissimum historicis inde a Sallustio», *ThLL* VII 1, col. 270. Zu diesem Einsatz Fontaine, p. 422 sq.: «Nouvelle expression d'une volonté de rivalité littéraire entre Sulpice Sévère et son historien préferé. Paradoxalement, au moment de s'engager dans son œuvre, Sulpice semble penser autant à la figure littéraire de Catilina qu'à la personne vivante de Martin, et plus à la Conjuration qu'à la Vie d'Antoine.»

[16] An Juristenlatein denkt hier Fontaine, p. 426.

nien im bitteren Winter einem Nackten vor Amiens die Hälfte seines Mantels abtrennte (c. 3):

«Einmal als er schon nichts mehr als die Waffen und einen einfachen Soldatenrock hatte, begegnete ihm mitten im Winter, der ungewöhnlich rauh war, so daß viele der eisigen Kälte erlagen, am Stadttor von Amiens ein nackter Armer. Der flehte die Vorübergehenden um Erbarmen an. Aber alle gingen an dem Unglücklichen vorbei. Da erkannte der gotterfüllte Mann, daß jener ihm vorbehalten sei, weil die anderen kein Erbarmen übten. Doch was tun? Er hatte nichts als den Soldatenmantel, den er umgeworfen, alles übrige hatte er schon für ähnliche Zwecke verwendet. Er zog also das Schwert, mit dem er gegürtet war, schnitt den Mantel mitten durch und gab die eine Hälfte dem Armen, die andere legte er sich selbst wieder um. Da fingen manche der Umstehenden an zu lachen, weil er ihnen im halben Mantel verunstaltet vorkam. Viele aber, die mehr Einsicht besaßen, seufzten tief, daß sie es ihm nicht gleich getan hatten, da sie mehr besaßen und den Armen bekleiden konnten, ohne sich selbst zu entblößen.

In der folgenden Nacht, als er sich dem Schlaf hingegeben hatte, sah er Christus bekleidet mit jenem Teil seines Mantels, mit dem er den Armen bedeckt hatte. Er wurde aufgefordert, den Herrn genau zu betrachten und das Gewand, das er verschenkt hatte, wieder zu erkennen. Dann hörte er Jesus laut zu der Engelschar, die ihn umgab, sagen: ‹Martinus, obwohl erst Katechumene, hat mich mit diesem Mantel bekleidet.› Eingedenk der Worte, die er einst gesprochen: ‹Was immer ihr einem meiner Geringsten getan, habt ihr mir getan›, erklärte der Herr, daß er im Armen das Gewand bekommen habe. Um das Zeugnis eines so guten Werkes zu bekräftigen, würdigte er sich, in dem Gewande, das der Arme empfangen hatte, zu erscheinen.»

Eine andere Geste zeigt uns den Mönch im Soldatenrock: Der junge Offizier Martinus putzt seinem Leibburschen die Stiefel[17]. Nach Art der nordafrikanischen Soldatenmartyrer nimmt der junge Martin Abschied vom Soldatenstand unter Julian Apostata (c. 4). Der große Hilarius von Poitiers († 367), einer der ältesten der lateinischen Kirchenvätergeneration, wird Martins Mentor (c. 5). Martin (ein *homo inlitteratus* nach Vita c. 25, 8) kämpft gegen mailändische Arianer (c. 6). Dann kommt das erste Wunder. Da wird nicht lange gefackelt: Es ist gleich eine Totenerweckung (c. 7), der eine zweite folgt (c. 8), und dann ist Martin schon Bischof von Tours (c. 9). Die knappe Beschreibung des Mönchslebens in Marmoutier vor Tours ist wohl die historisch interessanteste Partie der Vita; hier hält sich freilich Sulpicius nicht lange auf (c. 10). Ihm geht es um die *virtutes*. Martin vollbringt auch irrtümlich Unglaubliches. Die Erzählung von den Bauern, die mit weißen Tüchern über den Acker ziehen und von Martin auf der Stelle festgebannt werden, weil der Bischof ihr Begräbnis irrig für eine

[17] *Uno tantum servo comite contentus, cui tamen versa vice dominus serviebat, adeo ut plerumque ei et calciamenta ipse detraheret et ipse detergeret* . . ., Vita S. Martini c. 2, ed. HALM, p. 112; ed. FONTAINE, p. 254.

heidnische Flurprozession hält (c. 12), ist ein Kapitel purer Magie, freilich «weißer Magie»[18]:

Accidit autem insequenti tempore, dum iter ageret, ut gentilis cuiusdam corpus, quod ad sepulchrum cum superstitioso funere deferebatur, obvium haberet; conspicatusque eminus venientium turbam, quidnam id esset ignarus, paulutum stetit. Nam fere quingentorum passuum intervallum erat, ut difficile fuerit dinoscere, quid videret. Tamen, quia rusticam manum cerneret et agente vento lintea corpori superiecta volitarent, profanos sacrificiorum ritus agi credidit, quia esset haec Gallorum rusticis consuetudo, simulacra daemonum candido tecta velamine misera per agros suos circumferre dementia.

Levato ergo in adversos signo crucis imperat turbae non moveri loco onusque deponere. Hic vero mirum in modum videres miseros primum velut saxa riguisse. Dein, cum promovere se summo conamine niterentur, ultra accedere non valentes ridiculam in vertiginem rotabantur, donec victi corporis onus ponunt. Attoniti et semet invicem aspicientes, quidnam sibi accidisset, taciti cogitabant. Sed cum beatus vir conperisset exequiarum esse illam frequentiam, non sacrorum, elevata rursum manu dat eis abeundi et tollendi corporis potestatem. Ita eos et, cum voluit, stare conpulit et, cum libuit, abire permisit.

«Es geschah aber danach auf einer Reise, daß ihm ein Leichenzug entgegenkam, der einen Heiden mit abergläubischen Zeremonien zum Grabe führte. Als er von ferne die Menge kommen sah, wußte er nicht, was das war, und verharrte ein wenig. Es lag ein Abstand von etwa fünfhundert Schritten zwischen ihnen, so daß er schwer unterscheiden konnte, was er sah. Da er jedoch eine Schar Bauern sah und die über den Leichnam gebreiteten Tücher im Wind flatterten, glaubte er, es handle sich um heidnische Opferzeremonien; denn die Bauern in Gallien hatten in ihrem elenden Wahnsinn die Gewohnheit, ihre dämonischen Götzenbilder mit einem weißen Schleier bedeckt über ihre Äcker zu tragen.

Also erhob er gegen sie das Kreuz und befahl der Menge, sich nicht vom Ort zu bewegen und die Last abzusetzen. Da sah man zuerst wunderbarerweise die Elenden gleichsam versteinern. Dann als sie mit aller Anstrengung sich weiterbewegen wollten, kamen sie nicht weiter und drehten sich lächerlich im Kreis, bis sie besiegt die Last des Leichnams absetzten. Verblüfft schauten sie einander an und überlegten schweigend, was ihnen geschehen sei. Als aber der selige Mann erfuhr, daß es ein Leichenzug, keine Flurprozession war, hob er wieder die Hand und gab ihnen die Macht, weiterzugehen und den Leichnam zu tragen. So zwang er sie, als er wollte, zu stehen, und ließ sie, wie es ihm beliebte, wieder gehen.»

Dieser Kampf des heiligen Martin gegen flatternde Tücher hat etwas von Don Quijotes Kampf gegen die Windmühlen. Die Szene bringt nahezu nichts für Martins Lebenslauf, kein Wunder geschieht, kein Heide wird bekehrt, nur auf die religiöse Situation Galliens im IV. Jahrhundert fällt ein kleines Streiflicht.

[18] ed. HALM, p. 121 sq; ed. FONTAINE, p. 278.

Das Motiv der Begegnung zwischen dem christlichen Wundertäter und einer heidnischen Prozession begegnet auch anderwärts[19], das «Unbeweglichkeitswunder gehört zur Folklore der Hagiographie. Aus diesem traditionellen Material hat Sulpicius Severus eine geschlossene Episode von großer charakterisierender Kraft geformt. Die rhetorische Feile des Textes fällt am Ende ins Auge, wo Sulpicius eine «Bildunterschrift» zur Szene in einer buchstabengenau austarierten Antithese formuliert,

et cum voluit stare conpulit
et cum libuit abire permisit.

Der Thaumaturg Martin zieht wie ein Puppenspieler den einen Faden, und alles steht, den anderen, und alles geht. Bei genauerer Betrachtung des ganzen Textes fällt die strategisch-militärische Komponente des Vokabulars auf: wie ein römischer Feldherr macht Martin von ferne den Gegner aus *(conspicari)*, zögert *(quidnam id esset)*, verharrt in einem nach Cäsars Art genau bezifferten Abstand *(quingentorum passuum intervallum erat)*, versucht auszumachen, worum es sich handelt *(dinoscere)*, hebt sein Kreuz wie ein Feldzeichen *(levare signum)* und befiehlt *(imperat)*. Mit demselben Imperatorengestus *(elevata rursum manu)* nimmt er den Bann von dem Leichenzug. Die burleske Szene entpuppt sich so als konsequente Fortsetzung des Bildes vom frommen und mitleidigen Soldaten (c. 3). Er trägt nicht mehr die Kleider und Waffen des römischen Heeres, sondern solche der Militia christiana und ist kein einfacher Soldat mehr, sondern steht als Bischof und Abt auf hoher Rangstufe – wenn es nach Sulpicius geht, sogar auf der höchsten; denn wer könnte seinem Befehl «Stillgestanden» so Nachdruck verleihen wie Martin? Sulpicius gebraucht nicht den Begriff, aber er drängt sich auf: Sein Martin ist ein «imperator dei»[20].

Nicht minder magisch verläuft die Erzählung von der heiligen Kiefer, die die heidnischen Bauern unter der Bedingung fällen, daß sich Martin gefesselt in die Fallrichtung des Baumes stellen lasse (c. 13). Überall im gallischen Land legt unser christlicher Cäsar Bollwerke des bösen Feindes nieder (c. 14). Aber anders als der erste Eroberer Galliens braucht er keine Legionen, um seine Feinde zu entwaffnen (c. 15). Der gallische Wundertäter heilt eine Gelähmte in der Kaiserresidenz Trier (c. 16) und wirkt eine Reihe anderer Wunder (c. 17-19). Das Militärisch-Imperatorische tritt in der Kapitelreihe der Wunderheilungen (c. 16 bis 19) etwas zurück, um umso schroffer und anspruchsvoller in einer Begegnung zwischen Martin und dem römischen Kaiser wieder hervorzutreten (c. 20).

---

[19] Rufinus, Historia monachorum c. 7, *Migne PL* 21, col. 414. Dazu Babut, *Saint Martin de Tours*, 1912, p. 86 sq. und 317, sowie H. Delehaye, «Saint Martin et Sulpice Sévère, *AB* 38, 1920, p. 5-136, hier p. 50.

[20] «comme une sorte d'imperator de Dieu», Fontaine, p. 726.

Wieder ist der Bischof von Tours in Trier und nimmt – nach langem Zögern – an einem Gastmahl des christlichen Kaisers Maximus (383-388) teil. Martin ist von einem Presbyter begleitet (c. 20).

Während des Gastmahls beginnen Trinkzeremonien. Ein Diener reicht dem Herrscher die Trinkschale, Maximus aber befiehlt, sie Martin zuerst zu geben, in der Erwartung, aus der Hand des also geehrten Bischofs dann den Pokal zu empfangen[21].

Sed Martinus ubi ebibit, pateram presbytero suo tradidit nullum scilicet existimans digniorem, qui post se prior biberet, nec integrum sibi fore, si aut regem ipsum aut eos, qui a rege erant proximi, presbytero praetulisset.

«Aber sobald Martin ausgetrunken hatte, gab er die Schale seinem Priester; denn er hielt niemand für würdiger, als erster nach ihm zu trinken und glaubte, daß er es mit seinem Gewissen nicht vereinbaren könne, wenn er entweder den Herrscher selbst oder die, die nach ihm die nächsten waren, einem Priester vorgezogen hätte.»

Nach Sulpicius benutzt Martin die ihm angetane Ehre, um eklatant zu zeigen, daß in seiner Welt eine andere Rangfolge gilt als im römischen Staat. Aus hierarchischen Gedanken werden höchst profane Konsequenzen gezogen: Die geringste kirchliche Weihe begründet einen Rang *in dieser Welt*, der immer noch höher liegt als alles übrige. Auf dieses Kapitel gewahrter ekklesiastischer Würde folgen Teufelserscheinungen (c. 21-24), die darin gipfeln, daß ihm eines Tages beim Gebet eine herrscherlich gewandete Gestalt erscheint «die Stirn mit einem Diadem von Edelstein und Gold bekränzt, in goldüberzogenen Schuhen, freundlichen Gesichts, heiteren Ausdrucks»[22], welche sich Christus heißt. Aber Martin bedenkt: «Jesus der Herr hat nicht gesagt, daß er in Purpur und im Glanz des Diadems wiederkommen werde ...», und erkennt in der Tracht des Kaisers den Teufel.

Diese Vision hat Sulpicius aus dem Mund Martins gehört. Damit leitet er zu der Schilderung über, wie er ihn aufgesucht und kennengelernt hat (c. 25). Es folgen Schlußbemerkungen (c. 26). Nur seine Taten *(facta)* habe er berichtet[23], sagt Sulpicius; es sei unmöglich, sein «inneres Leben, täglichen Umgang und immer auf den Himmel gerichteten Sinn» *(interiorem vitam illius et conversationem cotidianam et animum caelo semper intentum)* wiederzugeben. Sulpicius

---

[21] ed. Halm, p. 129; ed. Fontaine, p. 296.

[22] *veste etiam regia indutus, diademate ex gemmis auroque redimitus, calceis auro inlitis, sereno ore, laeta facie, ut nihil minus quam diabolus putaretur, oranti in cellula adstitit*, Vita S. Martini c. 24, ed. Halm, p. 134; ed. Fontaine, p. 306 und 308.

[23] Sulpicius setzt bei seiner Disposition der Vita *(Igitur sancti Martini vitam scribere exordiar, ut se vel ante episcopatum vel in episcopatu gesserit*, c. 1) das Verbum *gerere*, das eine Erwartung von res gestae erweckt, cf. Fontaine, p. 423.

erinnert sich sehr wohl an den Programmpunkt *conversatio cotidiana* der römischen Biographie, zum Beispiel bei Sueton. Aber er eliminiert ihn, weil er in seinem Martinsbild stören würde. Martin ist für Sulpicius «der Größte». Der fast gesichtslose, geschichtlose, alles überbietende Eindruck, den der erste Mönchsbischof hinterläßt, ist nicht das Ergebnis mangelhafter Darstellungskunst, sondern eben das von Sulpicius gewollte Bild. *Nemo umquam illum vidit iratum, nemo commotum, nemo maerentem, nemo ridentem.* «Niemand hat ihn zornig oder bewegt oder traurig oder lachend gesehen.» (c. 27) Er ist vieles in einem: Soldat, Mönch, Abt, Bischof, Missionar, Wundertäter und Dämonenkämpfer. Der Generalnenner, auf den das alles zu bringen wäre, ist am ehesten der des «imperator dei», des stets und überall überlegenen Feldherrn, der allein und unbesiegbar wie Superman die Schlachten Gottes schlägt. Eine Spur seiner äußeren Erscheinung vermittelt der mimische Ausdruck permanenter Überlegenheit *caelestem quodammodo laetitiam vultu praeferens extra naturam hominis videbatur,* «mit einer gewissermaßen himmlischen Fröhlichkeit im Antlitz schien er außerhalb der menschlichen Natur zu stehen» (c. 27). Dieses überlegene Lächeln muß um so auffälliger gewesen sein, als es ein Mann trug, der sich nicht herrschaftlich zu kleiden pflegte. Es ist der deutlichste äußere Zug in der Erscheinung Martins, den Sulpicius Severus zu erkennen gibt, daß Martin sich um die Würde seiner Kleidung nicht kümmerte. Angefangen von der Erzählung der Mantelteilung kommt dies immer wieder zum Vorschein, was man angesichts des Kleiderkults der römischen Herrenschicht als revolutionär bezeichnen kann[24].

Die sorgfältig eingefädelte Veröffentlichung der *Vita S. Martini* – noch zu Lebzeiten Martins! – gelang perfekt. Paulinus von Nola gratulierte im Jahr 397 enthusiastisch: «Gesegnet bist du beim Herrn, daß du eines so großen Bischofs und so offenbaren Bekenners Geschichte in ebenso würdiger Sprache wie richtigem Gespür dargestellt hast. Selig auch jener [Martin], der verdientermaßen einen Geschichtsschreiber verdient hat, der seines Glaubens und Lebens würdig war ...[25].» Die *Vita S. Martini* wurde ein Riesenerfolg für den Autor und für den Heiligen. Sulpicius Severus schmiedete sein Eisen weiter, so lange es heiß war, und verfaßte in den auf die Publikation der Vita folgenden sieben oder acht Jahren (397-404) nicht weniger als sechs weitere Martinsschriften, je drei Dialoge und Briefe. Der erste Brief enthält eine Invektive gegen einen Un-

[24] Dazu paßt, daß Martin niemals vom bischöflichen Thronsitz in der Kirche Gebrauch macht: *numquam cathedra usus est,* Dialogi II 1, ed. HALM, p. 180. Welch ein Kontrast zu Ambrosius!

[25] Paulinus v. Nola, epist. 11, 11, *CSEL* 29/1, 1894, p. 70. Zur Datierung P. FABRE, *Essai sur la chronologie de l'œuvre de Saint Paulin de Nole,* Paris 1948, p. 26.

genannten, der in der Martinsvita die Erzählung vermißte, wie Martin nachts in einer Sakristei mit undichter Fußbodenheizung beinahe verbrannt wäre[26]. Der zweite Brief schildert einen Traum des Sulpicius, der sich als ein Vorbote der Nachricht vom Tode Martins (397) herausstellt. Sulpicius klagt, preist Martin als einen unblutigen Martyrer und tröstet den Adressaten mit der himmlischen Fürsprache Martins[27]. Der dritte Brief, an seine Schwiegermutter Bassula in Trier, schildert das Ende Martins[28]. Ein letztes, merkwürdiges Wunder charakterisiert seine Macht: Er sieht unterwegs Möwen *(mergos)* fischen, erläutert sie seinen Begleitern als *forma daemonum* und «befiehlt dann mit mächtiger Stimme» *(imperat deinde potenti verbo),* sie sollten sich in verlassene Gegenden zurückziehen. Auch in seinen letzten Worten ist er ganz Soldat, ein Imperator neuen Typs, dessen Leichenbegängnis nicht eine *pompa funeris,* sondern *triumphi* genannt zu werden verdient. Die Schilderung mündet in emphatische kurze Sätze, fast schon Anrufungen des Heiligen, deren Parallelismus (Isokolie) so angelegt ist, daß in der Art eines «Gesetzes der wachsenden Glieder»[29] der Umfang der Kola in der Reihe ständig wächst:

Martino divinis plauditur psalmis,
Martinus hymnis caelestibus honoratur,
Martinus Abrahae sinu laetus excipitur,
Martinus pauper et modicus caelum dives ingreditur

«Martin wird mit göttlichen Psalmen gefeiert, Martin durch himmlische Hymnen geehrt, Martin wird in Abrahams Schoß fröhlich empfangen, der arme und bescheidene Martin tritt als Reicher in den Himmel.» Damit nicht genug. Den drei Briefen schickte Sulpicius Severus drei Dialoge nach. Wir greifen nur mehr Passagen heraus, in denen der Autor den Erfolg seiner Martinspublikation schildert. Sulpicius läßt sich von einem weitgereisten Mann namens Postumianus den Siegeszug der Martinsvita schildern[30]: «Aber nun will ich dir berichten», sagt Postumianus zu Sulpicius, «wo dieses Buch überall hingekommen ist, und wie es fast keinen Ort auf der Erde gibt, wo der Stoff einer so herzerfreuenden Ge-

[26] ed. HALM, p. 138 sqq.; ed. FONTAINE, p. 316 sqq.

[27] ed. HALM, p. 142 sqq.; ed. FONTAINE, p. 324 sqq.

[28] ed. HALM, p. 146 sqq.; ed. FONTAINE, p. 334 sqq.

[29] Das Gesetz der wachsenden Glieder» oder «Behaghelsches Gesetz» meint «die Tendenz, beigeordnete Wörter oder Wortgruppen so anzuordnen, daß der Umfang der Glieder innerhalb der Reihe wächst», HOFMANN-SZANTYR, p. 722. O. BEHAGHEL, «Beziehungen zwischen Umfang und Reihenfolge von Satzgliedern», *Indogermanische Forschungen* 25, 1909, p. 110-142, definierte noch allgemeiner: «ein eigenartiges rhythmisches Gefühl, die Neigung vom kürzeren zum längeren Glied überzugehen» (p. 139) und belegte dies in mehreren Sprachen.

[30] Dialogi I 23, ed. HALM, p. 176.

schichte nicht schon verbreitet wäre. Dein eifriger Anhänger Paulinus brachte als erster das Buch nach Rom. Dann, als man es sich in der ganzen Stadt aus den Händen riß, sah ich die Buchhändler frohlocken, weil nichts bei ihnen mehr gefragt war, nichts sich rascher und teurer verkaufen ließ. Als ich nach Afrika kam, war es meiner Überfahrt lange vorausgeeilt, schon wurde es in ganz Karthago gelesen. Nur ein Presbyter in der Cyrenaica hatte es noch nicht, aber er schrieb es sich aus meinem Exemplar ab. Was soll ich von Alexandrien sagen? Dort ist es fast allen besser als dir bekannt. Ägypten, die nitrische Wüste, die Thebais und alle Reiche von Memphis hat es durchwandert. Ich habe gesehen, wie es ein Greis in der Einöde las; als ich ihm sagte, daß ich dich sehr gut kenne, wurde mir von ihm und von vielen Brüdern aufgetragen, daß ich, falls ich je in diese Gegenden zurückkehren sollte und dich noch heil anträfe, dich anhalten sollte, das nachzutragen, was du nach deinem eigenen Bekenntnis in deinem Buch über die Wundertaten des seligen Martin übergangen hast.»

Für seine Dialoge malt sich Sulpicius Severus einen ähnlichen Triumphzug durch die ganze alte Welt aus, nach Kampanien, Rom, ganz Italien, Illyrien, Afrika, Achaia und Griechenland, Ägypten, Asien und Jerusalem sollen die Dialoge Martins Ruhm tragen; das Werk «verbreitet sich weiter, als man überhaupt beschreiben kann»[31]. Sulpicius vergleicht seinen Martin Punkt für Punkt mit den ägyptischen Mönchen und findet nichts, worin Martin unterlegen wäre[32]. Seinem Martin ist keiner zu vergleichen[33]. In Martin sind alle *virtutes*, von denen der weitgereiste Postumianus erzählen kann, dagegen sind die Wundererweise des hl. Martin bei allen Orientalen, die Postumianus aufgezählt hatte, zusammen nicht zu finden[34], Martin überragt alle Eremiten und Anachoreten[35], ja, wenn das Buch der Dialoge nach Ägypten komme, so heißt es am Schluß der Reisewünsche des Autors für sein eigenes Werk, dann solle jenes

[31] *latius ille [Martinus] diffunditur, quam ut ullo valeat sermone concludi*, Dialogi III, 17, ed. Halm, p. 215.

[32] *nihil a te penitus audivi, in quo Martinus esset inferior*, Dialogi I, 24, 2, ed. Halm, p. 176.

[33] *utique necesse est confiteri Martino neminem conferendum*, Dialogi I, 24, 5, ed. Halm, p. 177.

[34] *Ergo fatearis necesse est in Martino omnium illorum, quos enumerasti, fuisse virtutes, Martini autem in illis omnibus non fuisse*, Dialogi I, 25, 7, ed. Halm, p. 178.

[35] *Vicisti, inquit Postumianus, Galle, vicisti, non utique me, qui Martini sum potius adsertor et qui haec omnia de illo viro et scivi semper et credidi, sed eremitas omnes anachoretasque vicisti. Nemo enim illorum, sicut Martinus hic vester, immo noster, mortibus imperavit*, Dialogi II, 5, 1, ed. Halm, p. 186. Mit den Worten *Vicisti ... Galle* sind zu vergleichen die ultima verba des Julian Apostata *Galilaee, vicisti*, überliefert in Cassiodor-Epiphanius, Historia ecclesiastica tripartita VI 47, 3, *CSEL* 71, 1952, p. 372.

Land, obwohl es hochmütig sei wegen der Zahl und der Taten seiner Heiligen, doch nicht verschmähen zu hören, wie dem Land Ägypten und dem ganzen Asien Europa allein durch Martin nicht nachstehe[36].

In seiner Großsprecherei übertreibt unser Gallier ebenso wie in seiner christlichen Bescheidenheit. Und doch gibt es heute noch in den Bibliotheken Indizien dafür, daß sich die Martinsschriften tatsächlich rasch und weit verbreitet haben und sich höchster Wertschätzung erfreuten: Die Geschichte der glorreichen Schreibschule am Dom zu Verona beginnt mit einem im Jahr 517 geschriebenen Halbunzial-Codex, der Hieronymus' *Vita S. Pauli* und Sulpicius' Martinsvita enthält[37]. Das um 807 angelegte «Book of Armagh» enthält neben der frühesten Sammlung von Patricksbiographien die Martiniana des Sulpicius[38]. Noch andere auffällige Textzeugen wären zu nennen.

Namhafte Schriftsteller haben am Martinsstoff weiter geschrieben: Paulinus von Périgueux[39] und Venantius Fortunatus[40] haben Sulpicius in Verse gesetzt, Gregor v. Tours vier Bücher *De virtutibus B. Martini*[41] und Alkuin eine Kurz-

[36] *Cum vero ad Aegyptum usque perveneris, quamquam illa suorum sanctorum numero sit et virtutibus superba, tamen non dedignetur audire, quam illi vel universae Asiae in solo Martino Europa non cesserit*, Dialogi III, 17, 7, ed. Halm, p. 216.

[37] Verona, Biblioteca Capitolare XXXVIII (36), *CLA* IV 494.

[38] Dublin, Trinity College 52, *CLA* II 270. Cf. L. Bieler, The Book for Armagh, in *Great Books of Ireland* (Thomas Davis Lectures), Dublin 1967, p. 51-63, hier p. 54: «Interest in this text [Martinsschriften] at Armagh need have no other basis than the legend which made Patrick a nephew of Martin.»

[39] Paulinus v. Périgueux, De vita S. Martini episcopi libri VI, ed. M. Petschenig in *Poetae christiani minores* (*CSEL* 16) 1888, p. 17-159. Im sechsten Buch löste sich Paulinus von Sulpicius Severus. Hier benützte er als Grundlage für seine Verse einen Text, den ihm Bischof Perpetuus von Tours gesandt hatte. Er schilderte die Wunder am Grab des heiligen Martin. Paulinus schrieb um 460 n. Chr. Sein Martinsgedicht ist in der Karolingerzeit vielfach abgeschrieben worden (Paris, BN nouv. acq. lat. 241; Rom, Vat. lat. 1664; Vat. Reg. lat. 582 und Pal. lat. 845; St. Gallen Stiftsbibliothek 573). Seit langer Zeit wird es aber nicht mehr gelesen und harsch beurteilt. Über Stil und Tendenz der Bearbeitung einige Bemerkungen bei A. H. Chase, «The Metrical Lives of St. Martin of Tours by Paulinus and Fortunatus and the Prose Life by Sulpicius Severus», *Harvard Studies in Classical Philology* 43, 1932, p. 51 bis 76.

[40] Venantius Fortunatus, Vita S. Martini, ed. Fr. Leo, *Auct. ant.*, t. 4/1, 1881, p. 293-370. Beste, mit Paulinus v. Périgueux vergleichende Würdigung bei Ebert, *Allgemeine Geschichte der Literatur im Abendlande* t. 1, ^{2}1889, p. 536-539. Dazu Chase (wie vorige Anm.).

[41] ed. Br. Krusch, *Gregorii episcopi Turonensis miracula et opera minora* (Merov. t. 1/2) 1885, p. 134-211.

fassung der Martinsvita in Art einer Martinspredigt[42] geschrieben. Als Tours im IX. Jahrhundert das berühmteste Bibelatelier des Abendlandes wurde, in dem «Vollbibeln» in einem Band hergestellt wurden, entwickelte man dort auch einen Pandekten der Martinsschriften, den «Martinellus», der in vielen Exemplaren verbreitet wurde[43].

Martinsliteratur und Martinskult[44] gehen Hand in Hand. Das eine bereitet dem anderen den Weg. Man ist heute sehr geneigt, den Martinskult mit der fränkischen Expansion in Verbindung zu bringen, etwa die vielen Martinspatrozinien im Alemannischen als eine Folge der fränkischen Oberherrschaft über die Alemannen seit der Schlacht von Zülpich (496) anzusehen. Dabei berücksichtigt man zu wenig, daß Martin mit dem Frankenreich an sich nichts zu tun hatte. Erst einige Zeit nach seinem Tod brach die römische Herrschaft in Gallien zusammen. Dann haben die Franken allerdings St. Martin vorbehaltlos akzeptiert; man kann mit Friedrich Prinz sogar sagen «adoptiert». Er ist im Lauf der Zeit eine Art Reichsheiliger geworden, und aus seiner Mantelreliquie, der *capa*, ist eine ganze Familie neuen Kirchenlateins entstanden, *capella, capellanus* u. a.[45]. Es kann aber nicht nur fränkischer Zwang gewesen sein, was Martin unter den jungen Völkern so berühmt machte. War er als Integrationsfigur das Ideal, weil er die schärfsten Gegensätze seiner Zeit verband? Einsamkeit und Massenkirche, «engelgleiches Leben» und Kirchenregiment, Klostervater und Stadtautorität, Prediger für ein «Reich nicht von dieser Welt» und doch politische Schlüsselfigur? Oder war es der imperatorische Gestus des Miles christianus, der die Herzen der kriegerischen jungen Völker mit Begeisterung erfüllte? Die Geschichte des

[42] ed. F. Forster, *B. Flacci Albini seu Alcuini . . . opera*, t. 2, Regensburg 1777, p. 159-161 (= *Migne PL* 101, col. 657-662).

[43] Der berühmteste «Martinellus» ist Quedlinburg, Stifts- und Gymnasialbibliothek 79 (jetzt in Halle a. d. S.) Auf diese Hs. stützt sich L. Delisles «Mémoire sur l'École Calligraphique de Tours au IXe siècle», *Mémoires de l'Académie des Inscriptions et Belles Lettres* 32/1, 1886, p. 29-56, mit dem die Erforschung der Schreibschule von Tours (und der mittelalterlichen Schreibschulen überhaupt) begann. Weitere «Martinelli» des IX. Jahrhunderts Berlin, Deutsche Staatsbibliothek 115 (Phillipps 1877); Cambrai, Bibliothèque Municipale 828 (733); Paris, BN lat. 5325, 5580, 5582, 5583, 10848, 13 759 und 18 312; Rom, Vat. Pal. lat. 845, Vat. Reg. lat. 495 und 586; Stuttgart, Württ. Landesbibliothek Hist. 4°36. Cf. E. K. Rand, *A Survey of the Manuscripts of Tours* t. 1, Cambridge/Mass. 1929, passim. Trotz wegweisender Bemerkungen bei Babut, *Saint Martin de Tours*, [1912], p. 299 sqq., ist die Geschichte des Buchtyps «Martinellus» noch nicht geschrieben.

[44] Fr. Prinz, *Frühes Mönchtum im Frankenreich*, München-Wien 1965, p. 25 sqq. und Karte I B.

[45] J. van den Bosch, *Capa, Basilica, Monasterium et le culte de saint Martin de Tours*, Nymwegen 1959. *Mittellateinisches Wörterbuch* t. 2, s. v. cappa.

Martin*bildes* legt die letztere Antwort nahe. Das älteste Martinsbild in einem Fuldaer Sakramentar des X. Jahrhunderts zeigt St. Martin zu Fuß vor der Stadt, wie er mit einem langen Messer den Mantel teilt[46], der «Bassenheimer Reiter» aus staufischer Zeit den Reiter zu Pferd mit dem Schwert in der Hand, die Martinsumzüge unserer Zeit den römischen Legionär, natürlich zu Pferd. Nicht als Bischof, Asket, Missionar oder Wundertäter, sondern als römischer Soldat ist Martin im Volk lebendig geblieben. Vielleicht ist dieser Gestus die Summe und der Generalnenner all der vielfältigen, scheinbar divergierenden Erscheinungen, die Sulpicius Severus wie auf einem Bildstreifen, eher locker gereiht als komponiert, vorbeiziehen läßt.

Bei der Lebensgeschichte eines Bischofs stellt sich stärker als bei der eines Mönchs die Frage nach der Geschichte überhaupt. Ein Bischof kann nicht, solange er im Amt ist, «die Welt verlassen». Er ist unvermeidlich in die politische Geschichte verwickelt. Das impliziert für Autor und Leser einer Bischofsvita das Problem des Verhältnisses von Biographie und Geschichtsschreibung. Die Antike hat einen klaren Trennungsstrich zwischen den beiden Gattungen gezogen. «Ich schreibe nicht Geschichte, sondern zeichne Lebensbilder», sagt Plutarch im ersten Kapitel seiner Alexanderbiographie. Sulpicius Severus hat diese Lehre von der strikten Trennung der Genera an die christlich-lateinischen Biographen weitergegeben. Als Verfasser der *Chronica* ist Sulpicius Historiker: Er ordnet die Ereignisse und Namen in chronologischer Folge, berichtet und gibt gelegentlich sein Urteil. Als Verfasser der Martinsschriften ist er Biograph: Die Namen und Fakten reduzieren sich auf Exemplarisches, der Bericht wird zur Schilderung, die Chronologie verschwindet. Nicht das Wunder trennt die Geschichtsschreibung von der Biographie («Hagiographie»), sondern das chronologische Moment. Für die Geschichtsschreibung ist die Zeitenfolge ein substantielles Element, für die Biographie ein Akzidens. Sulpicius Severus hat in den Anfängen der abendländischen Bischofsbiographie mit der *Vita S. Martini* ein Beispiel für die fast völlige Herausnahme der Vita aus dem geschichtlichen Bezugsfeld gegeben und einen starken Einfluß auf die folgende Vitenliteratur ausgeübt. Um so beachtlicher sind Werke und Epochen, die trotz dieses Beispiels (und der dahinter stehenden Lehre) Biographie und Geschichtsschreibung, Lebensbilder und Chronologie wieder einander annähern, wie das in der merowingischen und der ottonischen Bischofsbiographie der Fall ist.

[46] Göttingen, Universitätsbibliothek theol. 231, fol. 113r; G. Richter-A. Schönfelder, *Sacramentarium Fuldense*, Fulda 1912, tab. 36.

2. «DU KÜSST DIE HAND EINES BISCHOFS»
Paulinus, *Vita S. Ambrosii*

Auf die Frage nach der ältesten Bischofsbiographie des Abendlandes gibt es drei mögliche Antworten: Texte um Cyprian von Karthago, Martin von Tours oder Ambrosius von Mailand. Wenn es nur darum geht, wann ein Bischof der Held einer Biographie wird, dann stehen die anonymen *Acta Cypriani* und die *Vita Cypriani* des Pontius an der Spitze der Reihe. Aber beide Texte sind so sehr in die vorgegebene Formenwelt der Martyrerakte in Protokollform beziehungsweise des Panegyricus eingebunden, daß man sie ungern an den Anfang der Reihe stellt, zumal diese Texte ohne unmittelbare Nachfolger geblieben sind. Cyprian wurde eben doch primo loco als Martyrer und erst secundo loco als Bischof verehrt.

Man könnte auch bei der Martinsbiographie sagen, daß sie nicht originäre Bischofsbiographie ist, sondern in der Reihe der Mönchsbiographie steht. Es ist richtig, daß Sulpicius Severus aus den Mönchsväterleben wesentliche Anregungen für seine Martinsschriften geschöpft hat und daß der Erfolg des Werks mit seiner monastisch-propagandistischen Seite zusammenhängt. Aber Sulpicius wollte doch die Biographie eines Bischof schreiben und hat in seinem Vorhaben alsbald Nachfolger gefunden. Definiert man allerdings die Bischofsbiographie als ein Werk, das seinen Helden rein als Bischof und nicht zwitterhaft als bischöflichen Martyrer oder Mönchsbischof darstellt, dann ist die *Vita S. Ambrosii*[47] des Paulinus das erste Werk der Gattung.

Paulinus von Mailand – nicht zu verwechseln mit Paulinus von Nola – brachte die idealen Voraussetzungen für die Aufgabe mit, das Leben des Ambrosius zu beschreiben. Er war Diakon und gehörte in die engste Umgebung des Bischofs; als Ambrosius im Jahr 396 starb, war er sein *notarius* – wir würden sagen, sein Privatsekretär. Das ist genau die Person, an die man auch heute zunächst dächte, wenn es sich darum handelte, die Biographie einer politischen Persönlichkeit schreiben zu lassen. Manche nennen eine auf einem solchen Verhältnis basierende Biographie abschätzig «Kammerdienerbiographie».

Die Anregung ging von Augustinus aus, der Paulinus spätestens um 411 kennenlernte, als dieser die Güter der mailändischen Kirche in Afrika verwaltete. Die

[47] M. PELLEGRINO, *Paulino di Milano: Vita di S. Ambrogio*, Rom 1961. Ausführliche Rezension A. PAREDI, «Paulinus of Milan», *Sacris Erudiri* 14, 1963, p. 206-230. Weitere Rezensionen I. MARROU, *Gnomon* 34, 1962, p. 626 sq.; L. RUGGINI, *Athenaeum* NS 41, 1963, p. 98-110; P. G. van der NAT, *Vigiliae Christianae* 17, 1963, p. 184-187. Eine auf Pellegrino fußende Neuausgabe besorgte A. A. R. BASTIAENSEN in *Vita di Ciperiano, Vita di Ambrogio, Vita di Agostino*, o. O. [Mailand] 1975, p. 54-124.

Abfassungszeit der Vita ergibt sich aus c. 31. Dort ist ein Johannes als Praefectus praetorii für Italien erwähnt, der in den Jahren 412/413 und 422 dieses Amt innehatte. Beide Daten sind prinzipiell möglich. Die Forschung bevorzugt das spätere, weil im ersten Satz der Vita Hieronymus besonders hervorgehoben wird. Das gilt als passender gegenüber dem schon toten Kirchenvater († 420) als gegenüber dem noch lebenden[48]. Wenn dieser Ansatz richtig ist, schrieb Paulinus aus der Distanz eines Vierteljahrhunderts.

Der erste Satz der Biographie lautet[49]:

Hortaris, venerabilis pater Augustine, ut sicut beati viri Athanasius episcopus et Hieronymus presbyter stilo prosecuti sunt vitas sanctorum Pauli et Antonii in eremo positorum, sicut etiam Martini venerabilis episcopi Turonensis ecclesiae Severus servus dei luculento sermone contexuit, sic etiam ego beati Ambrosii episcopi Mediolanensis ecclesiae meo prosequar stilo.

«Du mahnst mich, ehrwürdiger Vater Augustin, daß so, wie Bischof Athanasius und der Priester Hieronymus, diese seligen Männer, das Leben der Wüstenheiligen Paulus und Antonius dargestellt haben und wie auch der Gottesknecht Severus das Leben des ehrwürdigen Bischofs Martin von Tours mit prächtiger Rede geschildert hat, so auch ich das Leben des seligen Bischofs Ambrosius von Mailand darstelle.»

Dies ist das früheste Zeugnis für Kanonbildung in der christlich-biographischen Literatur der Lateiner. Der Kanon entwickelt sich erstaunlich rasch, sicher und endgültig: Athanasius' ältestes Mönchsleben, Hieronymus' Gegenstück hierzu und die Martinsvita, die Paulinus als ein *Bischofs*leben auffaßt. Die afrikanischen Martyrerbiographien fehlen; sie gelten als *passiones* und scheiden als Vorbilder für die Confessoren*vita* aus. Die Reihenfolge der Nennungen bringt sowohl eine Hierarchie der Verfasser als auch der Chronologie zum Ausdruck:

Athanasius *episcopus:* Antoniusvita um 357
Hieronymus *presbyter:* Paulusvita um 380
Severus *servus dei:* Martinsvita 397

Den stärksten Einfluß zeigt zunächst die Martinsvita. Eine ganze Reihe von Stichworten aus den Eingangspartien der *Vita S. Martini* findet sich an entsprechender Stelle der *Vita S. Ambrosii* wieder. Dem Auftraggeber ist zu gehorchen; man schreibt *inculto sermone*, betrachtet Kürze als Stilideal, bemüht sich um Einfachheit (c. 1) und versichert Glaubwürdigkeit (c. 2). Der letzte Punkt wird allerdings bei Paulinus anders als bei Sulpicius Severus durch detaillierte An-

[48] PELLEGRINO, *Vita di S. Ambrogio*, p. 6. Dazu PAREDI, *Sacris Erudiri* 14, 1963, p. 213: «the only possible date is 422».

[49] Vita B. Ambrosii c. 1, ed. PELLEGRINO, p. 50. Die Übersetzung von I. OPELT in *Das Leben des heiligen Ambrosius*, eingeleitet von E. DASSMANN, (Heilige der ungeteilten Christenheit) Düsseldorf 1967, ist verglichen.

gaben gestützt. Paulinus will berichten, was er hörte «von sehr erprobten Männern, die [Ambrosius] vor mir zur Seite standen, und vor allem von seiner ehrwürdigen Schwester Marcellina», was er selbst sah, als er ihm zur Seite stand, was er erfuhr «von denen, die erzählten, ihn in verschiedenen Provinzen nach seinem Tod gesehen zu haben» und aus dem, «was an ihn geschrieben wurde, als sein Tod noch nicht bekannt war» (c. 1) und Paulinus offenbar die für Ambrosius eingehende Post öffnen durfte.

Die Vita beginnt wie die Martinsvita mit dem sallustischen Trommelschlag *Igitur*. Aber anders als die christlichen Biographen vor ihm, die rasch über Geburt, Kindheit und Jugend ihres Helden hinweggehen, führt Paulinus den Leser an die Wiege des kleinen Ambrosius zur Betrachtung eines Praesagium seiner großen Zukunft (c. 3):

Igitur posito in administratione praefecturae Galliarum patre eius Ambrosio natus est Ambrosius. Qui infans in area praetorii in cuna positus, cum dormiret aperto ore, subito examen apum adveniens faciem eius atque ora conplevit, ita ut ingrediendi in os egrediendique vices frequentarent. Quae pater, qui propter cum matre vel filia deambulabat, ne abigerentur ab ancilla, quae curam nutriendi infantis susceperat, prohibens – sollicita enim erat, ne infanti nocerent – exspectabat tamen patrio affectu, quo fine illud miraculum clauderetur. At illae post aliquandiu evolantes in tantam aeris altitudinem sublevatae sunt, ut humanis oculis minime viderentur. Quo facto territus pater ait: «Si vixerit infantulus iste, aliquid magni erit.»

«Ambrosius wurde geboren, da sein Vater Ambrosius die Präfektur der gallischen Provinzen versah. Als das Kind im Hof des Prätorium in der Wiege lag und mit offenem Munde schlief, nahte plötzlich ein Bienenschwarm und bedeckte ihm Gesicht und Mund, so daß die Bienen in den Mund hinein- und aus ihm herausliefen. Der Vater, der nahe mit Mutter oder Tochter vorbeiging, verbot der Amme, die die Sorge um das Kind übernommen hatte, sie zu vertreiben (denn sie war beunruhigt, daß sie dem Kind schaden könnten) und wartete väterlich besorgt, zu welchem Ende jenes Wunder käme. Die Bienen flogen nach einer Weile fort und erhoben sich in solcher Höhe, daß man sie mit menschlichen Augen nicht mehr sah. Als das geschehen war, sagte der Vater erschrocken: ‹Wenn das Kindlein am Leben bleibt, dann wird aus ihm etwas Großes.›»

Das ist antike Biographie. Aus der Rezeptur der antiken Lobrede stammen das Lob der edlen Herkunft und die Verheißung einer großen Zukunft[50]. Sueton hat reichlich davon Gebrauch gemacht[51]. Bienenschwärme als glückliche Vorzeichen gibt es bei Cicero, Plinius und Iustinus[52]; besonders gern kommen die

[50] cf. Quintilian, Institutiones III 7, 10-11.

[51] Prodigien bei Sueton, Caes. c. 1, 3; Nero c. 6 sq.; Galba c. 4, Titus c. 2, cf. Steidle, *Sueton und die antike Biographie*, 1951, p. 71.

[52] cf. E. G. Schmidt, Art. Biene, in *Der kleine Pauly*. Lexikon der Antike t. 1, Stuttgart 1964.

Bienen in antiken Legenden um Dichter, Rhetoren und Philosophen vor: Homer, Hesiod, Platon, Pindar, Sophokles, Virgil, Lukan . . .[53]. Es ist ein Legendenmotiv, bei dem schon die Alten Schwierigkeiten gehabt hätten, den ersten Ursprung anzugeben. Ganz im Gegensatz zu dem, was wir nach den einleitenden Bemerkungen des Paulinus erwarten würden, sind wir jedenfalls sogleich mit einem traditionell *antiken* Menschenbild konfrontiert. Das Bibelzitat, mit dem Paulinus das heidnische Wunder tauft, *favi mellis sermones boni* (Prv 16, 24) wirkt angeklebt.

Der in Trier geborene Sohn des höchsten Reichsbeamten von Gallien wächst in Rom auf; ein Teil der Familie – Frauen und Bediente – ist schon christlich. Aus dieser Zeit überliefert Paulinus die vielleicht erhellendste Episode des ganzen Lebens des Ambrosius und die einzige, die uns einen psychologischen Zugang zu seiner Person verschafft. Eine Vertraute der Familie hat sie Paulinus in Karthago erzählt[54]:

cum videret sacerdotibus a domestica, sorore vel matre manus osculari, ipse ludens offerebat dexteram dicens et sibi id ab ea fieri oportere, siquidem episcopum se futurum esse memorabat.

«als [Ambrosius] sah, daß den Bischöfen von den Hausgefährten, seiner Schwester oder seiner Mutter, die Hände geküßt wurden, streckte er scherzhaft die Rechte aus und sagte, ihm gebühre das Gleiche, da er denke, er werde Bischof».

Die Frau schilt den jungen Ambrosius einen dummen Burschen. Für Paulinus ist das nichts anderes als ein zweites, nun schon christliches Praesagium, aus dem Jungen «sprach nämlich der heilige Geist». Die Geschichte, wie der noch ungetaufte Ambrosius zum Bischofsamt kam, belehrt darüber, daß der sich in oben zitierter Szene offenbarende Geist auch der Zeitgeist gewesen sein kann, der sich in dem Wort des zum Konsul designierten Praetextatus gegenüber Papst Damasus artikulierte «Macht mich zum Bischof von Rom, und ich werde Christ»[55].

Ambrosius studiert die Artes liberales, wird Advokat und bald (um 370) Consularis, das heißt «Gouverneur», für Ligurien und die Emilia mit Sitz in der Kaiserresidenz Mailand (c. 5). Damals regiert die Kirche von Mailand der aria-

[53] cf. Olck, *Pauly-Wissowa RE* t. 3/1, 1897, col. 447 sq. Gu. Robert-Tornow, *De apium mellisque apud veteres significatione et symbolica et mythologica*, Berlin 1893, p. 100 sqq. 114 sqq.

[54] Vita B. Ambrosii c. 4. Pellegrino edierte *a domestica sororis vel matris*. Dagegen verteidigt Paredi (*Sacris Erudiri* 14, 1963, p. 224) den Text der älteren Editionen, dem auch wir folgen.

[55] *Facite me Romanae urbis episcopum, et ero protinus christianus!* Die Anekdote erzählt Hieronymus in Contra Iohannem Hierosolymitanum c. 8, *Migne PL* 23, 1845, col. 361.

nische Bischof Auxentius. Als Bischof Auxentius stirbt (374) und Klerus und Volk sich zur Neuwahl versammeln, eilt Ambrosius zur Kirche, um den Streit zwischen Arianern und Katholiken rechtzeitig beizulegen, hält eine Rede, während derer – drittes Praesagium – ein Kind Ambrosius als Bischof bezeichnet haben soll. Und sogleich einigen sich beide Parteien darauf, ihren noch ungetauften lokalen Regierungsschef zum Bischof zu wählen (c. 6).

Es folgt ein langwieriges theatralisches Zeremoniell fingierter Weigerung, das Amt anzunehmen. Erster Aufzug: Ambrosius läßt sein Tribunal aufschlagen und wendet, wozu ihm der römische Strafprozeß reichlich Möglichkeit gibt, die Folter an «gegen seine Gewohnheit», wie sich Paulinus zu sagen beeilt. Das Volk soll diesen Sadismus mit dem Zuruf «Sein Blut komme über uns» quittiert haben. Paulinus interpretiert den Ruf als einen Hinweis auf die baldige Taufe des folternden Richters. Zweiter Aufzug: Ambrosius zieht sich verwirrt nach Hause zurück und will sich der Philosophie widmen[56] – für Paulinus ein Hinweis auf das künftige Amt eines *philosophus Christi*. Dritter Aufzug: Ambrosius holt sich Dirnen ins Haus. Das Volk ruft: «Deine Sünde komme über uns.» Vierter Aufzug: Ambrosius flieht, verirrt sich und wird vom Volk gestellt. Dem Kaiser Valentinian wird Bericht erstattet. Er nimmt es mit größter Freude auf, «daß die von ihm gesandten Beamten als Bischöfe gewünscht würden» (*quod iudices a se directi ad sacerdotium peterentur*, c. 8). Der Präfekt Probus, Förderer und Vorgesetzter des Ambrosius, freut sich, daß das Wort buchstäblich in Erfüllung ging, das er seinem Consularis zum Amtsantritt mitgegeben hatte: «Geh' und handle nicht als Beamter, sondern als Bischof» (*Vade, age non ut iudex, sed ut episcopus*, c. 8). Fünfter Aufzug: Ambrosius flieht nochmals, versteckt sich, wird verraten, willigt ein, wird getauft und erhält im Schnellverfahren alle nötigen kirchlichen Weihen. Acht Tage nach seiner Taufe ist er Bischof (7. XII. 374). Die Arianer werden dabei ausgeschlossen (c. 9). Ist es Naivität oder Raffinesse, daß Paulinus uns auf einer zweiten Erzählebene mit aller Deutlichkeit klarmacht, daß der Kern der Sache nicht in den Präsagien, Fügungen und himmlischen Führungen zu suchen ist, sondern in dem schon im jungen Ambrosius erwachten Willen, die ihm durch Familie und Talent zufallende Führungsrolle nicht auf der Bühne des untergehenden römischen Reiches, sondern auf der der aufsteigenden römischen Kirche zu spielen? Paulinus schließt den Abschnitt mit der Episode einer Wiederbegegnung zwischen der Frau, die es einst entrüstet von sich gewiesen hatte, dem jungen Ambrosius die Hand zu küssen. Er ist jetzt Bischof, sie küßt die Hand, und er sagt: «Siehe, wie ich dir sagte,

[56] *Tunc ille turbatus revertens domum philosophiam profiteri voluit*, c. 7. Hierzu zuletzt P. Courcelle, *Recherches sur saint Ambroise*, Paris 1973, p. 9-16 «Ambroise ‹professeur de philosophie›».

du küßt die Hand eines Bischofs» (*Ecce, ut dicebam tibi, sacerdotis manum oscularis*, c. 9).

Mit dem folgenden Kapitel (10) beginnt der große Mittelteil der Vita, in dem die Tätigkeit als Bischof geschildert ist. Es geht gleich mit Frauengeschichten im Stil der zuletzt berichteten weiter. Bei einem Hausgottesdienst im römischen Trastevere naht sich verehrungsvoll eine Gelähmte, küßt das Gewand des Bischofs und ist geheilt (c. 10). In Sirmium will ihn die Kaiserin Justina daran hindern, einen Bischof zu weihen. Ambrosius kümmert «sich nicht darum, was eine Frau anrichtete» (*nihil curans eorum, quae a muliere excitabantur*) und setzt sich auf die Priesterbank (*constitutus in tribunali*). Da wagt es eine arianische Jungfrau, seinen Hochsitz zu besteigen, ihn am Gewand zu fassen, um ihn auf die Frauenseite zu ziehen und von dort aus der Kirche zu werfen. Am nächsten Tag ist die Jungfrau tot: Ambrosius ist im weltlichen wie im geistlichen Gewand ein Herr über Leben und Tod. Seine Urteile werden auch ohne Scharfrichter im Gefolge prompt vollstreckt (c. 11). Einer seiner Gegner in Mailand kauft sich neben der Kirche ein Haus und stellt dort einen Wagen zur Deportation des Ambrosius bereit. Aber auf diesem Fahrzeug wird er selbst ins Exil geschickt (c. 12). Nach einem weiteren Bericht über Auseinandersetzungen mit dem Arianismus und der Kaiserin Justina wird nur kurz und unvermittelt erwähnt, worauf sich eigentlich der Ruhm des Ambrosius gründet (c. 13): «In dieser Zeit wurde zuerst begonnen, Antiphonen, Hymnen und Vigilien in der mailändischen Kirche zu feiern; diese fromme Feier hat sich bis zum heutigen Tag nicht nur in dieser Kirche, sondern in fast allen Provinzen des Westens erhalten.»

Ambrosius findet (im Jahr 386) die Gräber der Martyrer Protasius und Gervasius, von denen «sogar die Namen unbekannt waren», bevor Ambrosius kam (c. 14). Die Arianer und Justina lachen im Palast über diese Entdeckung und sind auch durch Wunder nicht zu beeindrucken (c. 15-16). Ein Arianer sieht, wie ein Engel dem heiligen Ambrosius beim Predigen souffliert (c. 17). Zwei Arianer, die versprochen haben, mit Ambrosius zu disputieren und stattdessen spazierenfahren, fallen tot vom Wagen (c. 18). Diese Geschichte muß man nach Paulinus kennen, um den Beginn von Ambrosius' *De incarnationis dominicae sacramento* zu verstehen, der lautet: «Brüder, ich will meine Schuld bezahlen, aber meine Gläubiger von gestern finde ich nicht.» Auch im nächsten Kapitel (19) verweist Paulinus auf eine Ambrosiusschrift, die harsche *epist.* 22 an Kaiser Valentinian II. Kapitel 20 zeigt uns wieder die spätrömische Geisteswelt in ihrer grausamen Zerrüttung. Der Wahrsager (*aruspex*) der Kaiserin Justina wird nach dem Tod seiner Schutzherrin gerichtlich gefoltert und sagt aus, daß der Schutzengel des Ambrosius noch schlimmere Foltern bei ihm anwende als das Gericht, und anderes, was seine Peiniger hören wollen. Im Orient setzen militante Christen eine Synagoge und eine gnostische Kultstätte in Brand, weil

die Betroffenen «die christlichen Mönche schmähten» (c. 22). Paulinus nennt weder Namen noch Datum, aber wir wissen aus anderen Quellen, daß der Vorfall sich in Callinicum in Mesopotamien im Jahr 388 ereignete. Kaiser Theodosius bestimmt, daß der Bischof die Synagoge wieder aufbauen müsse und die Mönche bestraft würden. Ambrosius zwingt den Kaiser durch einen Brief (*epist.* 40), den Paulinus etwas übertreibend referiert, und in einer persönlichen Auseinandersetzung in Mailand zur Rücknahme des Befehls (c. 22-23). Aber es geht gar nicht um die Synagoge von Callinicum, sondern um die Frage, wer in religiösen Angelegenheiten des römischen Reichs das letzte Wort hat, die weltliche oder die geistliche Autorität. Zwei Jahre später zwingt Ambrosius den Kaiser zur öffentlichen Kirchenbuße für das Blutbad von Thessalonike (c. 24).

Der Canossagang des Kaisers ist der Höhepunkt im Leben des Bischofs. Nicht zufällig steht an dieser Stelle die Geschichte vom Besuch zweier sehr mächtiger und sehr weiser Perser, die, «vom Ruhm des Bischofs» angezogen, nach Mailand kommen, um seine Weisheit zu erproben. Statt Weihrauch, Myrrhe, Gold bringen diese neuen Weisen aus dem Morgenland «viele Fragen»[57], disputieren einen ganzen Tag bis tief in die Nacht und ziehen voll Staunen wieder von dannen. Kaiser Theodosius d. Gr. spielt in diesem mysteriösen Besuch bei St. Ambrosius eine noch geringere Rolle als Herodes neben dem Christkind; gerade, daß ihm die Perser noch Adieu sagen.

Wir verfolgen von diesem Gipfel der Lebensbeschreibung des Ambrosius die weiteren Stationen nur mehr in Stichworten: Auseinandersetzung um den Victoriaaltar im römischen Senatssaal (c. 26); Dämonenaustreibung und Totenerweckung in Florenz (c. 28); Erhebung der Martyrer Vitalis und Agricola in Bologna und Deposition in Florenz (im Jahr 393; c. 29); Ruhm des Ambrosius bei den barbarischen Franken (c. 30); Sieg des Theodosius über innere Feinde (c. 31); Entdeckung und Übertragung des heiligen Nazarius in Mailand (im Jahr 393; c. 32-33); Rache für eine Verletzung des kirchlichen Asyls (c. 34); bestrafte Schadenfreude (c. 35); Beziehungen zu den Markomannenfürsten (c. 36); Rache für Abweisung am Palast (c. 37).

So ist die Darstellung des Ambrosius im Bischofsamt eine Folge spektakulärer Taten mehr weltlichen als geistlichen Charakters. Er hat, das ist die Summe dieses Mittelstücks der Vita (c. 10-37), durch seinen Wechsel von der weltlichen in die kirchliche Laufbahn in allem gewonnen: Macht, Autorität, Geheimnis. Wie ein Ahnherr von Dostojewskis *Großinquisitor* könnte er uns erscheinen, wäre da nicht noch der Abschnitt über sein geistliches Leben (c. 38-41) und das Ende (c. 42-48).

[57] *deferentes secum plurimas quaestiones*, Vita S. Ambrosii c. 25. Cf. Is 60, 6 *omnes de Saba venient aurum et tus deferentes.*

Er fastet, betet, scheut «nicht die Mühe, mit eigener Hand Bücher zu schreiben» (*Nec operam declinabat scribendi propria manu libros, nisi cum aliqua infirmitate corpus eius attineretur*, c. 38), sorgt für die Kirchen und den Gottesdienst, tauft so viel wie nach ihm fünf Bischöfe. Er sorgt für die Armen und Gefangenen. Er gibt seinen ganzen Besitz aus der Hand, «damit er als nackter Soldat ohne Gepäck Christus dem Herrn folgen» könnte (*ut nudus atque expeditus miles Christum dominum sequeretur, ib.*). Er weint viel, wenn er vom Tod eines guten Bischofs erfährt, weil es, wie er sagt, so schwer ist, würdige Nachfolger zu finden (c. 40). Die Habgier hält er für die Wurzel allen Übels in Italien (c. 41).

Das Ende bahnt sich an. Mitten im Diktat der Auslegung des 43. Psalms verfärbt sich sein Gesicht, und Paulinus, der Notar, sieht Feuer über seinem Haupt: Das ist das Ende der schriftstellerischen Tätigkeit (c. 42). Zwei wunderbare Ereignisse (c. 43-47) retardieren den Gang der Erzählung vor letzter Krankheit und Tod des Ambrosius. Stilicho soll ihm mit dem Wort, sein Tod bedeute den Untergang Italiens, zu verstehen gegeben haben, er möge um ein längeres Leben beten (c. 45). Die Antwort, die Augustinus und sein Biograph Possidius bewunderten und Beda in seiner letzten Stunde wiederholte[58], ist gemischt aus römischem Tatenstolz und alttestamentarischer Zuversicht (c. 45):

> *«Non ita inter vos vixi, ut pudeat me vivere; nec timeo mori, quia bonum dominum habemus.»*
>
> «Nicht so habe ich unter euch gelebt, daß ich mich (längeren) Lebens schämen müßte; aber ich fürchte mich nicht zu sterben, denn wir haben einen guten Herrn.»

Ambrosius bezeichnet seinen Nachfolger (c. 46). Die Stille des letzten Gebets des Ambrosius fällt den Umstehenden auf, so wie Augustinus einst das stille Lesen des Ambrosius aufgefallen war[59]: «Aber zu der Zeit, da er von uns zum Herrn wanderte, ungefähr von der elften Tagesstunde bis zu der, da er den Geist aufgab, betete er mit kreuzförmig ausgebreiteten Händen. Wir sahen, wie sich seine Lippen bewegten, hörten aber seine Stimme nicht.» Kinder sehen den Bischof auch nach seinem Tod noch in der Kirche umhergehen und zeigen auf ihn mit dem Finger. Die Erwachsenen sehen allerdings nichts. Manche erblicken einen Stern über seinem Leichnam (c. 48). Bei seiner Beisetzung in der *Basilica*

[58] Possidius, Vita S. Augustini c. 27. Cuthbert v. Jarrow, De obitu Baedae, ed. C. Plummer, *Baedae opera historica* t. 1, Oxford 1896, p. CLXII.

[59] Augustinus, Confessiones VI 3: *Sed cum legebat, oculi ducebantur per paginas et cor intellectum rimabatur; vox autem et lingua quiescebant* «Wenn er aber las, dann glitten seine Augen über die Seiten und sein Herz suchte nach dem Verständnis; Stimme und Zunge aber ruhten».

Ambrosiana schreien die Dämonen, sie würden von ihm gefoltert (c. 48). Verschiedene Wunder geschehen noch nach dem Tode. Er hilft denen, die auf ihn vertrauen (c. 49-51). Wer aber sein Andenken verunglimpft, erleidet schwere Strafe (c. 53-55). Ambrosius ist eine frühe Verkörperung des dem Bösen böse begegnenden, des strafenden und rächenden Heiligen[60]. Das gewichtige letzte Wort der Vita ist *supplicium* «Todesstrafe, Hinrichtung».

Das Urteil der modernen Forschung über die Ambrosiusvita ist nicht günstig. Seit Caesar Baronius klagen Historiker über die Lücken der Ambrosius-Biographie[61]: kein Wort über seine Verbindungen zum Orient, seine Rolle auf den Synoden von Aquileia (381) und Rom (382), seinen Kampf gegen die Häresien Jovinians und Priscillians, seine Propaganda des Jungfräulichkeitsideals. Wie soll man es sich erklären, daß Augustins enge Beziehungen zu Ambrosius übergangen werden, obwohl Augustinus der Auftraggeber der Vita war? Wieso werden Mutter und Schwester des Ambrosius erwähnt, aber nicht der Bruder Satyrus, dem Ambrosius zwei ergreifende Laudationes funebres *(De excessu fratris)* gewidmet hat[62]? Schließlich, um nur die gewichtigsten inhaltlichen Einwände zu referieren, wird das geringe Interesse des Paulinus für das schriftstellerische Werk des Ambrosius bemängelt. Wir wären dem Biographen dankbar für eine Werkliste gewesen, so wie wir sie in der *Vita Cypriani* und der *Vita S. Augustini* finden.

Auch aus philologischer Sicht sind viele Einwände erhoben worden. Der Aufbau der Vita ist einigermaßen klar als ein dreiteiliges, im allgemeinen chrono-

---

[60] Es ist kein Zufall, daß sich Eugippius bei einem als besonders problematisch empfundenen Strafwunder auf die Ambrosiusvita beruft (Commemoratorium vitae S. Severini c. 36): Severin betet um Bestrafung dreier hochmütiger Mönche. Sie werden prompt von Dämonen gequält. Eugippius erklärt: *Absit, ut cuiquam hoc crudele videatur ... cum beatus Ambrosius Mediolanensis episcopus servum Stiliconis ... dixerit oportere tradi satanae* [= Paulinus, Vita S. Ambrosii c. 43]. Einen weiteren Beleg für Dämonen in der Pädagogik von Heiligen findet Eugippius in den Martinsschriften des Sulpicius Severus (Dialogi I 20, 7 sq.).

[61] cf. Paredi, *Sacris Erudiri* 14, 1963, p. 217 sq. Pellegrino, Vita di S. Ambrogio, p. 8 sqq. E. Bouvy, «Paulin de Milan», *Revue Augustinienne* 1, 1902, p. 497-514. G. Grützmacher, «Die Lebensbeschreibung des Ambrosius von seinem Sekretär Paulinus», in *Geschichtliche Studien A. Hauck dargeboten*, Leipzig 1916, p. 77-84. J. R. Palanque, La «Vita Ambrosii de Paulin. Étude critique», *Recherches de science religieuse* 4, 1924, p. 26-42 und 401-420. Id., *Saint Ambroise et l'empire romain*, Paris 1933.

[62] Ambrosius, De excessu fratris, ed. O. Faller, *CSEL* 73, 1955, p. 209-325. Im selben Band auch des Ambrosius berühmte Kaisernachrufe De obitu Valentiniani und De obitu Theodosii.

logisches Schema zu erkennen: Kindheit und Jugend (c. 3-5) – Bischofsamt (c. 6-41) – Ende und Wunder nach dem Tode[63] (c. 42-54). Im einzelnen jedoch ist die Ordnung der einzelnen Kapitel nicht konsequent chronologisch. Paulinus hat öfter assoziativ geordnet, manches ganz unverbunden in den Text eingefügt. Genaue Zeitangaben hat er vermieden[64]. Seine Sprache gilt als einförmig. Schon im ersten (oben zitierten) Satz der Biographie verstößt er mit der Verbenfolge *prosecuti sunt ... prosequar* gegen das Prinzip der Variatio. Man hat ihm nachgerechnet, daß er dreizehnmal mit *per idem tempus* anknüpft[65], in einem einzigen Kapitel (38) sechsmal *etiam* gebraucht, in einem anderen Kapitel (50) dreimal *referente ...*[66], und hat diese Unbeweglichkeit[67] zu Recht zu der raffinierten Wendigkeit des Sulpicius Severus in Gegensatz gestellt.

Schließlich fällt der Vergleich der Vita mit ihren Quellen nicht günstig für Paulinus aus. Zwar wird die Liste der von Paulinus benützten Werke im Verlauf der Erforschung der Vita immer eindrucksvoller[68], aber man ist nicht recht zufrieden mit der Art, wie Paulinus seine Quellen weiterleitet. Er hängt an gehörten oder gelesenen Formulierungen, verwechselt aber dann doch die Zusammenhänge oder gestaltet freier um, als das einem Historiker erlaubt ist. Wir haben in Rufins Fortsetzung der *Historia ecclesiastica* des Eusebius den Bericht über die Wahl des Ambrosius, der offensichtlich Paulinus bei seiner Niederschrift

---

[63] Man kann auch mit Pellegrino, *Vita di S. Ambrogio*, p. 8 sqq. einen sechsteiligen Aufbau annehmen. Von der Geburt bis zum Consularis (c. 3-5); Bischofswahl (c. 6-9); bischöfliche Tätigkeit (c. 10-37); Charakterbild des Bischofs (c. 38-41); drei Wunder, letzte Krankheit, Tod, Begräbnis (c. 42-48); Nachleben (c. 49-54). Dazu kommen dann noch Prolog (c. 1-2) und Epilog (c. 55-56). Da die Zäsuren meist nicht deutlich markiert sind, ist hier Spielraum für divergierende Auffassungen gegeben.

[64] «... we can fix the dates of many of the events mentioned in the *Vita* only by consulting Ambrose's own works and other writers and documents of the time», M. S. Kaniecka, *Vita S. Ambrosii*, Diss. Washington 1928, p. 10.

[65] Kaniecka, *Vita S. Ambrosii*, p. 23.

[66] Pellegrino, *Vita di S. Ambrogio*, p. 10 sq.

[67] «The sentences are in many instances abrupt and loosely connected; besides being unrhetorical they show neither balance nor finish and are frequently marred by parenthetical statements», Kaniecka, *Vita S. Ambrosii*, p. 35. Dagegen bemerkt F. Di Capua, «Il ritmo prosaico in S. Agostino», *Miscellanea Agostiniana* t. 2, Rom 1931, p. 607-764, hier p. 610 n. 1 «La biografia di sant'Ambrogio, scritta da Paolino, *notarius eius*, è ritmicamente esatta, superiore a quella di Agostino scritta da Possidio».

[68] cf. Pellegrino, *Vita di S. Ambrogio*, p. 13 sqq. Paredi, *Sacris Erudiri* 14, 1963, p. 214 sqq.

vorgelegen hat[69]. Dort heißt es[70]: «plötzlich entsteht Geschrei, eine Stimme erhebt sich, und man verlangt Ambrosius zum Bischof» *(subito clamor et vox una consurgit Ambrosium episcopum postulantes);* bei unserem auf Praesagien erpichten Paulinus wird daraus «plötzlich soll eine Kinderstimme im Volke gerufen haben ‹Ambrosius Bischof!›» *(subito vox fertur infantis in populo sonuisse Ambrosium episcopum)* (c. 6). Paulinus arbeitet hier in Richtung auf ein Wunder – eines der vielen, die seine Vita zieren, beziehungsweise in den Augen des kritischen, modernen Lesers verunzieren[71].

Betrachten wir die Änderung aber nicht inhaltlich, sondern formal, so kommen wir auf eine Spur, die es uns ermöglicht, die Leistung des Paulinus positiver zu sehen. Wenn Paulinus einem Kind das Stichwort «Ambrosius Bischof!» in den Mund legt, hebt er den Bericht des Rufinus aus der Gattung der Geschichtsschreibung heraus, macht eine kleine, in sich abgeschlossene Erzählung daraus, die in dem Wort des Kindes ihre Pointe hat.

Ist man einmal auf diese Neigung des Paulinus aufmerksam geworden, so begegnet man ähnlichem auf Schritt und Tritt. Paulinus ist in dieser Vorliebe für die kleine, in sich abgerundete Begebenheit so weit gegangen, daß er auch ganz nichtige und für die Vita des Ambrosius belanglose Dinge aufgenommen hat, nur weil sie sich in einer abgeschlossenen Kleinform so gut erzählen ließen (c. 35):

Per idem tempus, cum ad palatium pergeret, eumque pro loco officii nostri sequeremur, Theodoro tunc notario, qui postea summa cum gratia Mutinensem rexit ecclesiam, cum casu quidam pede esset lapsus atque prostratus iaceret in terra, ridenti factum conversus sacerdos ait: «Et tu qui stas, vide ne cadas!» Quo dicto statim is, qui alienum lapsum riserat, suum doluit.

«Zur selben Zeit, als er zum Palast ging und wir ihm amtsbeflissen folgten, da Theodor[72], damals Sekretär und später höchst begnadeter Bischof von Modena, als jemand

[69] Pellegrino, *Vita di S. Ambrogio*, p. 16 sqq. Ablehnend J. Fontaine, *Revue des Études Latines* 40, 1962, p. 332, jedoch ohne zureichenden Grund nach Paredi, *Sacris Erudiri* 14, 1963, p. 214.

[70] Eusebius-Rufinus, *Historia ecclesiastica* XI 11, ed. Th. Mommsen, *GCS* 9/2, 1908, p. 1018.

[71] «We must admit that Paulinus is often too credulous and relates too many miracles», Paredi, *Sacris Erudiri* 14, 1963, p. 214. Jedoch hat schon Palanque, *Saint Ambroise et l'empire romain*, 1933, p. 415, bemerkt, «que les prodiges sont ici moins nombreux, moins extraordinaires, moins complaisamment racontés que dans les œuvres contemporaines du même genre» und uns vorgerechnet, daß die 15 Wunder der Ambrosiusvita nur ein Fünftel der Vita ausmachen, während die Vita S. Martini zur Hälfte aus Wundern besteht.

[72] In anderen, nach Paredi, *Sacris Erudiri* 14, 1963, p. 227, vorzuziehenden Handschriften: *Theodulo.*

zufällig ausgeglitten war und der Länge nach am Boden lag, darüber lachte, wandte sich der Bischof ihm zu und sagte: ‹Und du, der du stehst, sieh zu, daß du nicht fällst!›. Als er das gesagt hatte, schmerzte sogleich der eigene Sturz den, der den eines anderen verlacht hatte.»

Ein Übersetzer müßte Kleist'scher Prosa mächtig sein, um die raffinierte Zuspitzung des lateinischen Textes ganz im Deutschen wiedergeben zu können. Die Begebenheit wird durchaus umständlich entwickelt. Alles läuft auf einen einzigen Punkt zu; einer lacht, ein anderer liegt, der dritte wendet sich und redet: *ridenti factum conversus sacerdos ait.* Das Wort ist kurz und treffend, ein Zitat aus der altlateinischen Bibel[73] für sich betrachtet alltäglich wie das «Sagt's meiner Frau» der berühmten Bach-Anekdote Kleists[74]. In dieser Form, die wir nach den zu Paulinus' Zeiten noch nicht erschienenen *Anecdota* des Prokop[75] «Anekdote» nennen, ist Paulinus Meister. Er erzählt in nahezu identischer syntaktischer Struktur noch eine ähnliche Begebenheit (c. 37). Durchaus anekdotisch ist die erwähnte Geschichte der Frau, die dem jungen Ambrosius nicht die Hand küssen wollte. Sie ist nicht ohne kompositorischen Effekt auf zwei auseinanderliegende Kapitel verteilt (c. 4 und 9). Eine typisch anekdotische «Enthüllung» stellt die Erzählung dar, was das Wort des Ambrosius bedeutete, «meine Gläubiger von gestern finde ich nicht» (c. 18). Nicht alles ist Anekdote bei Paulinus, aber alles *kleine* Form.

Aus Sulpicius Severus' Martinsleben wohl hat Paulinus gelernt, das Leben eines Heiligen in der Form eines Bilderstreifens darzustellen, nicht als Geschichte, sondern als Folge von Geschichten. Sie sind ganz bewußt nur mehr lokker mit dem historischen Zeitgeschehen verbunden. Schon Sulpicius Severus leitet ein mit *eodem tempore* (Vita S. Martini c. 17, 1), *per id tempus* (c. 17, 5), *nec multo post* (c. 8, 1), *sub idem fere tempus* (c. 9, 1). Paulinus macht sich nicht mehr die Mühe, die Eintönigkeit des stets gleich vagen Zeitbegriffs durch Variation im Ausdruck zu verschleiern. Wir haben sein obstinates *per idem tempus* schon erwähnt. Paulinus arbeitet viel naiver als Sulpicius Severus. Aber bisweilen kommt das dem Charakter der Kleinerzählungen auch zugute; es gelingt eine

[73] I Cor 10, 12 in einer Vetus latina-Fassung, die Ambrosius auch sonst verwendet, cf. Pellegrino, *Vita di S. Ambrogio*, p. 102 n. 2.

[74] «Bach, als seine Frau starb, sollte zum Begräbnis Anstalten machen. Der arme Mann war aber gewohnt, alles durch seine Frau besorgen zu lassen; dergestalt, daß, da ein alter Bedienter kam, und ihm für Trauerflor, den er einkaufen wollte, Geld abforderte, er unter stillen Tränen, den Kopf auf einen Tisch gestützt, antwortete: ‹sagts meiner Frau›.» Heinrich von Kleist, *Sämtliche Werke und Briefe* t. 2, ed. H. Sembdner, München [3]1964, p. 268.

[75] cf. *Metzler-Literatur-Lexikon*, edd. G. und I. Schweikle, Stuttgart 1984, s. v. Anekdote.

Anekdote, oder wie in der Erzählung von der «Epiphanie» des Ambrosius durch den Besuch aus Persien (c. 25), eine «historische Miniatur» voll symbolischen Ausdrucks.

Paulinus ist kein Geschichtsschreiber gewesen und hat auch nirgends den Anspruch erhoben, ein solcher zu sein. Als Biograph konnte und mußte er aus dem historischen und literarischen Material, das zur Verfügung stand, auswählen. Der Form der Vita zuliebe hat Paulinus, gelegentlich zögernd[76], auf längere Zitate aus Ambrosius' Schriften verzichtet. Die Vita konnte keinen Ersatz für die Lektüre der Werke des Ambrosius bieten. Sie mußte kurz bleiben und durfte ihre innere Balance nicht verlieren. Die Begebenheiten aus dem Leben des Ambrosius, die Paulinus ausgelassen hat, sind vielleicht nicht einfach vergessen worden. Ist für das moralische Bild des Ambrosius viel verloren, wenn nicht alle Häretikerkämpfe erwähnt werden? Der unversöhnliche Streit mit den Arianern zeigt exemplarisch genug seinen «kämpferischen Katholizismus». Wenn die Propaganda für die Jungfräulichkeit nicht erwähnt ist, so bietet doch die Vita genug Material für die Umwertung der Verhältnisse zwischen Männern und Frauen in einem Teil der christlichen Kreise. Die mehrfach erwähnten Erzählungen der Dienerin, von der sich der junge Ambrosius die Hand küssen lassen wollte, und von der arianischen Jungfrau, die starb, weil sie es gewagt hatte, Ambrosius von seinem Amtssitz zu zerren, charakterisieren auf ihre Weise die neue Distanz. Darüber hinaus tragen diese Episoden nicht wenig dazu bei, Ambrosius von innen, aus seiner Psyche zu verstehen, bei dem «die weltbeherrschende Gebärde des römischen Senators in dem Kirchenfürsten wiederkehrt»[77].

Anhang: Weitere Bischofsleben des V. und frühen VI. Jahrhunderts aus Italien

In der Tradition der biographischen Briefe des Hieronymus steht die *Epistola de obitu Paulini* des Uranius, *Acta SS* Iun. t. 4, 1707, p. 198-200. Sie erzählt vom Tod des Bischofs Paulinus von Nola († 431), der sich in seiner Sterbestunde mit den ihm vorausgegangenen Heiligen Martin und Januarius unterhält. Der Adressat des Briefes, ein *tua nobilitas* titulierter Pacatus, wird von Uranius aufgefordert, ein Leben des Paulinus von Nola in Versen zu liefern, wovon wir weiter nichts wissen.

Bischof Ennodius von Pavia († 521) schrieb um 501/04 die Vita seines Vorgängers Epiphanius († 496). Mit dieser Bischofsvita beginnt Ennodius seine biographische Schriftstellerei; es folgen die oben (c. III) erwähnte Mönchsvita des Antonius von Lèrins und der berühmte Panegyricus auf Theoderich d. Gr. vom Jahr 506/07.

---

[76] cf. c. 19: *Apud quem [Maximum] quam constanter egerit, qui voluerit cognoscere, ipsius legationis epistulam* [24] *ad Valentinianum iuniorem datam, cum legerit, approbabit; nobis enim alienum a promissione visum est illam inserere, ne adiunctae epistulae prolixitas fastidium legenti afferret.*

[77] BICKEL, *Geschichte der römischen Literatur* ²1961, p. 312.

Die *Vita beatissimi viri Epifani episcopi Ticinensis* (*Auct. ant.* t. 7, p. 84-109) beginnt mit Anklängen an die Hilarionvita des Hieronymus (*invoco sanctum spiritum* [4] . . . = *Vita S. Hilarionis* c. 1), zeigt aber noch im selben Satz formal und inhaltlich, daß Ennodius seine Aufgabe anders, antikischer, auffaßt, als dies Hieronymus tat. Die Fama nämlich, die gleich nach der Anrufung des heiligen Geistes erscheint, ist bei Ennodius erwünscht, während Hieronymus seinen Hilarion vor ihr fliehen läßt. Der Stil des Ennodius ist deutlich höher als der des Hieronymus in der Hilarionvita; wie bei der *Vita beatissimi Antoni* schreibt Ennodius rhetorisch und konzipiert seine Vita als eine Rede (*oratio*, 192). Sein Held Epiphanius ist durchaus eine spätantike Karrierefigur: adelig (7), als 16jähriger schreibgewandt (tironische Noten, 9) und umgänglich (11), als 18jähriger ein schöner Mann (13 sqq.), dessen «männliche Eleganz» sogar an der Stimme zu bemerken ist (*vox sonora, suco virilis elegantiae condita*, 17). Als 20jähriger (26) wird er Diakon und die rechte Hand des Bischofs von Pavia, ein Vorbild tugendhaften Lebens. So erreicht er sein 28. Lebensjahr (34).

Mit der Schilderung des Amtswechsels vom Diakon zum Bischof ändert Ennodius den Darstellungsstil. Die Entwicklung des Persönlichkeitsbildes anhand ausgewählter Jahresquerschnitte (16, 18, 20, 28) hört auf; es beginnt die durch Reden illustrierte öffentliche Wirksamkeit, die auch ohne Wunder bewundernswert genug ist. Sie bringt Epiphanius mit Rikimer, Odoaker und dem großen Theoderich in Verbindung. Vermittlungs- und Gesandtschaftsreisen führen ihn hin und her zwischen Ravenna, Rom und Toulouse, der Residenz des Westgotenkönigs Eurich. Auf dieser Reise besucht er Lérins, «die flache Insel, die die höchsten Berge hervorbringt», nämlich der Heiligkeit (*ipsamque nutricem summorum montium planam Lerinum adiit*, 93), wie Ennodius mit einem von Apollinaris Sidonius (carm. XVI 109 sq.) geborgten Oxymoron sagt.

Die Vita ist zwar in Italien geschrieben und handelt im wesentlichen von diesem Land. Geistig und stilistisch tendiert sie nach Gallien in den Kreis der Biographie von Arles und Lérins.

In eine andere Welt versetzen uns die *Actus Silvestri*. Die einflußreiche Vita (W. LEVISON, «Konstantinische Schenkung und Silvester-Legende», *Aus rheinischer und fränkischer Frühzeit*, Düsseldorf 1948, p. 390-465) ist nur in der unzureichenden Ausgabe von MOMBRITIUS, *Sanctuarium* (Nachdruck 1910, t. 2, p. 508-531) allgemein zugänglich. Der aus verschiedenen Fassungen zusammengearbeitete Druck bietet aber hinreichend Gewißheit, daß auch die Urfassung ein Geschichtsroman in der Art der Apostelakten gewesen sein muß. Mit den *Recognitiones Clementinae* war schon ein römischer Bischof, der Petrusschüler Clemens von Rom, in die Sphäre der Apostelakten getreten. Der Erfolg der *Recognitiones* mochte es nahelegen, etwas Ähnliches mit einer zweiten markanten Papstfigur zu versuchen, Silvester I. (314-335), dem Papst der «konstantinischen Wende». Nach dem Vorbild der *Recognitiones* geben sich die *Actus Silvestri* als Übersetzung aus dem Griechischen; sie sind aber nach LEVISON originallateinisch und in der zweiten Hälfte des V. Jahrhunderts in Rom entstanden.

Dieser Heiligenroman ist für die Ideengeschichte wichtig geworden, indem er die abendländische Vorstellung von Konstantin d. Gr. beeinflußte. Das griechische Leben Konstantins von Eusebius ist in Spätantike und Mittelalter nicht ins Lateinische übersetzt

worden. So konnten die *Actus Silvestri* in die Lücke treten und das historische Bild des ersten christlichen Kaisers und Gründers von Konstantinopel verändern zu dem eines Adepten des Papstes Silvester, der aus Ehrfurcht vor dem römischen Bischof seine Kaiserstadt geräumt und den Papst in quasi kaiserlicher Stellung im Okzident zurückgelassen haben soll.

3. «ER HATTE IMMER WEIN»
Possidius, *Vita S. Augustini*

Eine der schönsten Biographien der Spätantike ist für den modernen Leser das Leben Augustins[78], das sein Schüler, Freund und Mitbischof im christlichen Nordafrika, Possidius, bald nach seinem Tod (28. VIII. 430) geschrieben hat[79]. Dieses Werk hält sich weitgehend an die antiken Grundsätze, die über Plutarch, Sueton und andere wieder die modernen geworden sind, daß ein Leben nicht einsinnig verstanden und beschrieben werden darf, sondern unter mehreren Aspekten darzustellen ist. Sueton hat immer «öffentliches» und «privates» Leben unterschieden; dieser Idee folgt auch Possidius, indem er einerseits das öffentliche Wirken des Bischofs schildert (c. 8-21), dann die häuslichen Grundsätze und Gewohnheiten (c. 22-27). Als Einleitung dient die mit Rücksicht auf die Autobiographie Augustins *(Confessiones)* sinnvollerweise knappe Darstellung des Werdegangs bis zum Bischofsamt im nordafrikanischen Hippo (c. 1-7), als Schluß die Schilderung der letzten Monate Augustins in der von den Vandalen belagerten Stadt; hier rückt Possidius einen ganzen Brief ein, der zur Frage Stellung nimmt, ob Bischöfe und Kleriker vor der Invasion fliehen sollten. Dem

[78] *Migne PL* 32, col. 33-66. Neuere Ausgaben: H. T. Weiskotten, *S. Augustini vita scripta a Possidio episcopo*, Princeton 1919. A. C. Vega, *Opuscula S. Possidii Calamensis episcopi*, Escorial 1934. M. Pellegrino, *Possidio: Vita di S. Agostino*, Alba 1955. A. A. R. Bastiaensen in *Vita di Cipriano, Vita di Ambrogio, Vita di Agostino*, o. O. [Mailand] 1975 p. 130-240. Die Vita ist sehr gut überliefert; weit über hundert Handschriften sind bekannt. Jedoch setzt die Überlieferung relativ spät, nämlich erst in der Karolingerzeit, ein. Zitate im folgenden nach der Ausgabe von Bastiaensen.

[79] Possidius berichtete in c. 28, daß die Stadt Hippo nach dem Tode Augustins von ihren Einwohnern verlassen wurde. Das geschah im Jahr 431. Im selben Kapitel wird Karthago noch eine unzerstörte Stadt genannt. Da die Zerstörung 439 kam, setzt man die Abfassungszeit der Augustinvita gewöhnlich zwischen diese beiden Daten. Man kann den Zeitraum noch enger fassen, wenn man berücksichtigt, daß Possidius im Jahr 437 durch den Vandalenkönig Geiserich aus Afrika vertrieben wurde, wie Prospers Chronik berichtet. Die Vita enthält keinen Hinweis darauf, daß sie im Exil geschrieben worden wäre.

folgt die Erzählung vom Tod des Bischofs (c. 28-31)[80]. Als Summe und Zusammenfassung der Vita gibt uns schließlich der Biograph einen unschätzbaren Katalog der literarischen Werke des Kirchenvaters, der zusammen mit *Retractationes* Augustins «die Grundlage unserer kritischen Kenntnis der Opera Augustins» bildet[81].

Possidius beginnt mit einer Praefatio, in der er – wie das lateinische Autoren überhaupt gern tun – viel komplizierter schreibt, als das sonst seine Gewohnheit ist:

Inspirante rerum omnium factore et gubernatore deo mei memor propositi, quo per gratiam salvatoris omnipotenti ac divinae trinitati per fidem servire decrevi et antea in vita laicorum et nunc in officio episcoporum studens ex qualicumque adcepto ingenio et sermone aedificationi prodesse sanctae ac verae Christi domini catholicae ecclesiae, de vita et moribus praedestinati et suo tempore praesentati sacerdotis optimi Augustini, quae in eodem vidi ab eoque audivi, † minime reticere †.

«Durch Gott, den Schöpfer und Lenker aller Dinge angeleitet und eingedenk meines Vorsatzes und Entschlusses, durch die Gnade des Erlösers der allmächtigen und göttlichen Dreieinigkeit durch den Glauben zu dienen, sowohl vorher unter den Laien als auch jetzt im Bischofsamt [von Calama], im Bemühen, aus jeder empfangenen geistigen und rednerischen Fähigkeit der Erbauung der heiligen und wahren katholischen Kirche Christi, des Herrn, nützlich zu sein, wollte ich keineswegs verschweigen, was ich vom Leben und Wesen des [von Gott] vorherbestimmten und zu seiner Zeit erschienenen hervorragenden Bischofs Augustinus sah und hörte.»

Das Äquivalent von «ich wollte» fehlt im lateinischen Text, der nach Meinung der Herausgeber, die durch die Crux philologorum angedeutet ist, lückenhaft überliefert oder von Possidius nicht satzlogisch zu Ende gebracht worden ist.

Inhaltlich ist der Eingangssatz dadurch bedeutsam, daß er uns die Gliederungsbegriffe für die beiden Hauptteile der Biographie nennt: *vita et mores*. An späterer Stelle der Vorrede ist ausdrücklich auf die *Confessiones* verwiesen[82]. Nichts von dem, was schon in den *Confessiones* (vom Jahr 387) geschrieben ist, will Possidius in die Vita aufnehmen. Er beschreibt von den 43 Jahren, die Augustinus als getaufter Christ lebte, vor allem seine fast vierzig Bischofsjahre. In gewissem Sinn verhält sich Possidius als Bischofsbiograph wie Pontius in der

[80] Andere Dispositionsschemata bei A. v. Harnack, *Possidius, Augustins Leben*, (Abh. Berlin 1930 nr. 1) 1931, p. 14-20 und bei Pellegrino, *Vita di S. Agostino*, 1955, p. 21 sq. Es springt immer die suetonische Zweiteiligkeit heraus: «Taten» und «Sitten».

[81] Harnack, *Possidius*, p. 10.

[82] *Nec adtingam ea omnia insinuare, quae idem beatissimus Augustinus in suis Confessionum libris de semetipso, qualis ante perceptam gratiam fuerit qualisque iam sumpta viveret, designavit*, Possidius, Vita S. Augustini praef. 5.

Cypriansbiographie; für beide ist nur die Zeit nach der Taufe wichtig. Aber was für Pontius als ein Grundsatz gilt, ist für Possidius eine Frage der Zweckmäßigkeit. So erklärt es sich, daß er trotz der *Confessiones* einige unerläßliche Angaben über Augustins Leben vor der Taufe bringt: Herkunft, Bildung, Beruf bis zur Taufe durch Ambrosius in Mailand (c. 1). Der gewandelte 30jährige Augustinus (c. 2) kehrt nach Afrika zurück und führt drei Jahre lang auf seinen Gütern ein klosterähnliches geistliches Leben (c. 3). Er wird Presbyter in Hippo (c. 4), gründet ein *monasterium* und predigt häufig «entgegen Brauch und Gewohnheit der afrikanischen Kirchen». Er wird deswegen angegriffen, doch der alte Bischof von Hippo, «ein Mann griechischer Herkunft und weniger unterrichtet in lateinischer Sprache und Literatur», begrüßt dieses Engagement des Augustinus (c. 5). Er wendet sich gegen die Manichäer (c. 6). Seine Reden und Vorträge werden berühmt (c. 7). Er wird noch zu Lebzeiten des alten Bischofs ordiniert (391). So sind die ersten Jahre nach der Taufe vom Jahr 387 etwa in chronologischer Folge erzählt.

Im Bischofsamt ist Augustinus für Possidius der unermüdliche Prediger gegen die diversen Irrlehren der Zeit: Donatisten (c. 9, c. 13-14) und ihre Circumcellionen genannten Störtrupps (c. 10, c. 12), Manichäer (c. 16), Arianer (c. 17), Pelagianer (c. 18). Dazwischen (c. 11) berichtet Possidius von dem denkwürdigen Kloster Augustins, in dem man *continentia et paupertate profunda* lebt. Aus ihm erwachsen der Kirche Nordafrikas langsam wieder Frieden und Einheit. Zehn «heilige und verehrungswürdige, enthaltsame und gelehrte Männer, die ich selbst kenne, gab der seligste Augustinus verschiedenen Kirchen, auch einigen bedeutenderen, auf deren Bitte». Die Schar von Bischöfen aus Augustins Kloster – zu ihr gehört auch unser Biograph Possidius – gründet wieder an ihrem jeweiligen Berufungsort *monasteria*, und so verbreitet sich durch die Schule Augustins das Institut der nach den apostolischen Räten – Armut, Keuschheit, Gehorsam – zusammenlebenden Kleriker über Nordafrika. Wir stehen am Anfang der nach der Augustinusregel lebenden Kanoniker, des späteren Ordens der «Augustinerchorherren».

Den Teil über die Häretikerkämpfe schließt Possidius mit einem Lob der Studien und Arbeiten Augustins. Es ist gleichzeitig eine Empfehlung der Bibliothek von Hippo und eine Aufforderung, sich wegen Vorlagen zur Abschrift von Augustinustexten an sie zu wenden (c. 18):

Provectibus quoque et studiis favens erat et exsultans bonorum omnium, indisciplinationes pie ac sancte tolerans fratrum ingemiscensque de iniquitatibus malorum sive eorum, qui intra ecclesiam, sive eorum, qui extra ecclesiam sunt constituti, dominicis, ut dixi, lucris semper gaudens et damnis maerens.

Tanta autem ab eodem dictata et edita sunt, tantaque in ecclesia disputata, excepta atque emendata, vel adversus diversos haereticos, vel ex canonicis libris exposita ad aedificationem sanctorum ecclesiae filiorum, ut ea omnia vix quisquam studiosorum perlegere et nosse sufficiat. Verumtamen, ne veritatis verbi avidissimos in aliquo fraudare videamur, statui deo praestante in huius opusculi finem etiam eorumdem librorum, tractatuum et epistularum indiculum adiungere, quo lecto qui magis dei veritatem quam temporales amant divitias, sibi quisque quod voluerit ad legendum et cognoscendum eligat et id ad describendum vel de bibliotheca Hipponiensis ecclesiae petat, ubi emendatiora exemplaria forte potuerint inveniri, vel unde voluerit inquirat et inventa describat et habeat et petenti ad describendum sine invidia etiam ipse tribuat.

«Er förderte auch den (geistigen) Fortschritt und die Studien und freute sich sehr über alles Gute. Disziplinlosigkeit der Brüder ertrug er mit frommer und heiliger Geduld und seufzte über die Ungerechtigkeit der Bösen – sei es derer innerhalb oder derer außerhalb der Kirche – immer voll Freude, wie ich sagte, über Gewinne in Bezug auf den Herrn und traurig über Verluste.

So zahlreich aber ist das, was er diktiert und herausgegeben hat, und so zahlreich sind seine in der Kirche gehaltenen, mitgeschriebenen und durchgesehenen Reden – gegen die verschiedenen Häretiker und Auslegungen von Abschnitten der kanonischen Bücher zur Erbauung der heiligen Söhne der Kirche – daß es kaum einen Gelehrten geben dürfte, der vermöchte, das alles durchzulesen und zu kennen. Aber damit die, welche das Wort der Wahrheit heiß begehren, um nichts betrogen werden, habe ich mit Gottes Hilfe beschlossen, am Ende dieses kleinen Werks auch einen Katalog dieser Bücher, Predigten und Briefen beizugeben. Wer die Wahrheit Gottes mehr liebt als zeitlichen Reichtum, möge ihn durchlesen und, was er will, zur Lektüre und zum Kennenlernen auswählen und zum Abschreiben erbitten, sei es aus der Bibliothek der Kirche von Hippo, wo verbesserte Exemplare zu finden sein werden, oder von woher er mag; das Aufgefundene möge er abschreiben, die Abschrift bei sich behalten und sie neidlos jedem, der sie abschreiben will, zur Verfügung stellen.»

In c. 19-21 gibt Possidius noch einige Mitteilungen über die bischöfliche Amtsführung: richterliche Tätigkeit (c. 19), Interzessionsrecht (c. 20), Teilnahme an Konzilien (c. 21) – alles Dinge, die Augustinus ohne Begeisterung pflichtgemäß erfüllte.

Die privaten Aspekte des Lebens Augustins, die *mores*, setzen unvermittelt mit einer Beschreibung seiner moderaten Kleidungs- und Eßgewohnheiten ein. Augustin speist einfach, läßt aber den Wein nie ausgehen: *Semper autem vinum habebat* (c. 22). Beim sonst einfachen Tischgerät und Besteck gibt es einen Punkt, auf den der Kirchenvater Wert legt: Der Löffel soll aus Silber sein. An seiner gastfreundlichen Tafel wird gelesen und disputiert; unter keinen Umständen duldet er aber Klatsch über Abwesende. Seinen Mitbischöfen, die sich einmal darüber hinwegsetzen, sagte er, jetzt müsse entweder die Inschrift des Tisches getilgt werden[83]:

[83] In das Distichon am Tisch des Augustin (Vita c. 22, 6) sind kunstvoll Anspielungen

Quisquis amat dictis absentum rodere vitam
Hac mensa indignam noverit esse suam

(«Wer das Leben der Abwesenden gern schlechtmacht, wisse, daß dann auch sein eigenes Leben dieses Tisches nicht würdig ist.») oder er selbst müsse gehen. Es fällt überhaupt auf, wieviel Possidius von dem weiß, was Augustinus *nicht* will. Er geht nie mit Schlüsseln um, trägt keinen Ring, will keine Häuser, Äcker und Landgüter kaufen (c. 24). Erbschaften nimmt er für die Kirche nur zögernd an. Er hat auch keine Lust zu bauen: *fabricarum novarum numquam studium habuit* (c. 24). In seinem Haus leben keine Frauen (c. 26). Besuche stattet er nur in Notfällen ab. Er betätigt sich nie als Ehestifter, gibt keine Empfehlungsschreiben für öffentliche Stellen[84], nimmt keine Einladungen an (c. 27). Wir gewinnen so von den Äußerlichkeiten her einen Eindruck von der Sammlung dieses Lebens, der Konzentration auf den Kern der Existenz. Suetonische Methode: «Die Gesamtanschauung kommt zustande durch ein Umschreiten der äußeren Bereiche[85].» So schildert Possidius, wie Augustinus von der Tagespflicht erleichtert zur Arbeit überging, die ihm am Herzen lag (c. 24):

Quibus ille dispositis et ordinatis, tamquam a rebus mordacibus ac molestis animi recursum ad interiora mentis et superiora faciebat, quo vel de inveniendis divinis rebus cogitaret, vel de iam inventis aliquid dictaret, aut certe ex iam dictatis atque transcriptis aliquid emendaret. Et id agebat in die laborans et in nocte lucubrans.

«Hatte er alles gerichtet und geordnet, so eilte sein Geist wieder wie von stechenden und lästigen Dingen zum Inneren und Höheren des Sinnes, um etwas über die göttlichen Dinge auszudenken, aus dem schon Gefundenen heraus etwas zu diktieren oder mindestens vom schon Diktierten und Niedergeschriebenen etwas zu verbessern. Und so mühte er sich bei Tag und arbeitete bei Licht in der Nacht.»

Die letzte Lebenszeit Augustins beginnt mit der eigenhändigen Durchsicht und Verbesserung seiner Schriften (c. 28). An seinem Krankenlager geschehen zwei Heilungen, von denen Possidius mit Zurückhaltung berichtet (c. 29). Durch den in die Vita eingerückten Brief Augustins, ob Kleriker angesichts der vandalischen Invasion fliehen oder bleiben sollten (*epist.* 228 = c. 30), wird der düstere Hintergrund des Jahres 430 heraufbeschworen. In seiner letzten Krankheit ließ sich Augustin die Bußpsalmen schreiben «und betrachtete die Blätter, die an die Wand geheftet waren, im Bett liegend während der Tage seiner Krankheit und las und weinte viel ...». (c. 31) Er machte kein Testament, denn der Arme Gottes hatte nichts, um darüber zu verfügen. Er befahl, die Bibliothek und alle Codices sorgfältig immer für die Zukunft zu bewahren ... Er hinterließ der Kirche einen hinreichenden Klerus, und Männer- und Frauenklöster voller Enthaltsamer mit ihren Vorgesetzten, zugleich Bibliotheken voller Bücher und Traktate seiner selbst und anderer Heiliger. In ihnen kann man sehen, wer und wie groß er durch die Gabe Gottes in der Kirche war, und in ihnen wird er von den Gläubigen immer lebendig gefunden, wie einer von den weltlichen Dichtern sagt[86]:

Vivere post obitum vatem vis nosse, viator?
Quod legis, ecce loquor: vox tua nempe mea est.

«Ob nach dem Tode noch lebt der Dichter, willst Wandrer du wissen?
Was du hier liest, rede ich; denn deine Stimme ist mein.»

Der Schriftsteller lebt in seinen Werken fort und erlebt seine Wiedergeburt im Leser: dieser Gedanke mußte dem antiken Leser, der noch laut las, «viva voce», besonders einleuchten. Doch noch höher als die Wirkung seiner Schriften stellt Possidius die seines persönlichen Eindrucks und seines Wandels: «Ich glaube, daß noch mehr von ihm die lernen konnten, die hören und sehen durften, wie er in der Kirche gegenwärtig redete und besonders die, die genau wußten, wie er unter den Menschen wandelte.» (c. 31) Aus der Bitte des Verfassers um das Gebet des Lesers spricht nicht die Furcht wie beim Ambrosiusbiographen Paulinus, sondern Freude und Hoffnung, «daß ich dem Mann, mit dem ich fast vierzig Jahre durch Gottes Gabe ohne jeden Streit in Freundschaft und Liebe gelebt habe, ein Nacheiferer und Nachfolger in dieser Welt sei und in der künftigen die Verheißungen des allmächtigen Gottes mit ihm genieße[87]».

Leider sieht man das die Vita beschließende *Indiculum* in keiner der gängigen Ausgaben. Man muß es in anderen Büchern aufschlagen und sich dazudenken, um Proportion und Gewichtsverteilung der Vita richtig vor Augen zu haben. Die Ausgabe der Vita im 10. Band der Augustinus-Ausgabe der Mauriner (1690) enthält noch das Indiculum. In MIGNES Nachdruck ist das Verzeichnis der Schriften Augustinus von der Vita abgetrennt (Vita *PL* 32, col. 33 sqq.; *Indiculum PL* 46, col. 5 sqq.). Fast alle modernen Ausgaben folgen dieser bequemen Fehlentscheidung. Eine

auf die römischen Klassiker eingebaut: Hexameter nach Horaz, serm. I 4, 81 sqq. *absentem qui rodit amicum ... hunc tu, Romane, caveto*, cf. *Anthologia latina*, ed. A. RIESE t. 1/2, Leipzig ²1906, nr. 487d, p. 40. Pentameter: cf. Virgil, Schlußvers der IV. Ecloge: *nec deus hunc mensa, dea nec dignata cubili est.*

84 *instituto sanctae memoriae Ambrosii compererat, ut uxorem cuiquam numquam posceret, neque militare volentem ad hoc commendaret, neque in sua patria petitum ire ad convivium*, c. 27, 4. Zu *militare* «ein Amt verwalten» *ThLL* VIII, col. 968, lin. 59 sqq.

85 W. STEIDLE, *Sueton und die antike Biographie*, München 1951, p. 122.

86 cf. *Anthologia latina*, ed. RIESE, nr. 721.

87 *Et mecum ac pro me oretis, ut illius quondam viri, cum quo ferme annis quadraginta dei dono absque amara ulla dissensione familiariter ac dulciter vixi, et in hoc saeculo aemulator et imitator exsistam et in futuro omnipotentis dei promissis cum eodem perfruar.*

Ausnahme macht nur die Ausgabe von A. C. VEGA, Escorial 1934. Possidius sagt in seiner Vita (c. 18) ausdrücklich, er wolle den Index – *indiculum* statt *indiculus* scheint die von Possidius gebrauchte Form gewesen zu sein – beifügen. Wenn der neueste Herausgeber A. A. R. BASTIAENSEN, *Vita de Cipriano, Vita di Ambrogio, Vita di Agostino* [Mailand] 1975, p. 406, sagt «che nella tradizione [l'*indiculum*] è rimasto e resta tuttora separato», so ist das nicht richtig, wie man aus den Handschriftenbeschreibungen der Indiculum-Ausgabe André WILMARTS entnehmen kann, «Operum S. Augustini elenchus a Possidio eiusdem discipulo Calamensi episcopo digestus», in *Miscellanea Agostiniana* t. 2, Rom 1931, p. 149-233. Die Handschriften Chartres, Bibliothèque Municipale 112, saec. IX, und Wien, Österr. Nationalbibliothek 474, saec. XI, überliefern jedenfalls *Vita* und *Indiculum* zusammen. Sicherlich ist das Werkverzeichnis Augustins bisweilen weggelassen, bisweilen auch als Katalog gesondert überliefert worden. Das rechtfertigt nicht das Zerschneiden des von Possidius gewollten Zusammenhangs.

So wie Augustin über sein Leben doppelt Rechenschaft gegeben hat, in den *Confessiones* von 387 und den *Retractationes* von 427, so gibt sein Biograph ein doppeltes Bild und einen doppelten Zugang zu seinem Meister, in der *Vita* und im *Indiculum*. Und so wie Possidius davon ausgeht, daß der wißbegierige Leser sich die *Confessiones* zu verschaffen weiß und darum die Vita gewissermaßen supplementär anlegt, ebenso legt er das *Indiculum* als Ergänzung zu den *Retractationes* an. Augustinus hat drei Jahre vor seinem Tod die Rechenschaft über sein literarisches Werk chronologisch verfaßt. Er rechnete mit Lesern, die bio-bibliographisch orientiert sein wollten[88]: «Wer meine Werke in der Reihenfolge liest, wie sie geschrieben sind, wird vielleicht finden, wie ich im Schreiben Fortschritte gemacht habe. Damit er das kann, sorge ich in diesem Werk nach Kräften dafür, daß er diese Reihenfolge kennenlernt.»

Possidius hat sein Verzeichnis dagegen systematisch geordnet, vielleicht in der Ordnung, in der Augustins Werke in der Kapitelsbibliothek von Hippo standen[89].

So hat Possidius ein recht ungewöhnliches Verfahren gewählt, um mit seiner Biographie Augustinus gerecht zu werden. Er hat beträchtliche proportionale Verschiebungen gegenüber der zu seiner Zeit schon eingeführten Vitenform in Kauf genommen. Nicht nur das *Indiculum* verleiht der Vita ein gewaltiges Achtergewicht, auch der in c. 30 eingerückte Augustinusbrief ist für unsere Begriffe eine zu schwere Fracht für das Schifflein der Vita[90]. Aber die Bedenken

[88] *Inveniet enim fortasse, quomodo scribendo profecerim, quisquis opuscula mea ordine, quo scripta sunt, legerit. Quod ut possit, hoc opere, quantum potero, curabo, ut eundem ordinem noverit*, Augustinus, Retractationes, prol. 3, *CSEL* 36, p. 10.

[89] So HARNACK, *Abh. Berlin 1930*, nr. 1, p. 25.

[90] Bezeichnenderweise wird dieses Kapitel in deutschen Übersetzungen der Augustinus-

des Paulinus von Mailand[91] waren nicht die des Possidius. Der Brief ist als eine Predigt an die zeitgenössischen Kleriker der afrikanischen Kirche zu verstehen, nicht zu schnell ihren Posten zu verlassen. Das *Indiculum* ist der Schlüssel zu der in c. 18 ausgesprochenen Aufforderung, sich Augustinusschriften zu besorgen. Die Biographie hat nicht nur den Sinn, das Gedächtnis an einen großen Mann zu bewahren, seine Nachahmung und Verehrung zu fördern, sondern auch noch andere Intentionen. Possidius hat die sich bereits verfestigende Form der christlichen Biographie wieder aufzubrechen versucht. Es ist kein Zufall, daß bei ihm und nur bei ihm noch einmal die suetonische Rubrik der privaten Gewohnheiten lebendig wird – von der auch Hieronymus, Sulpicius Severus und Paulinus von Mailand wußten, die sie aber bewußt nicht mit konkreten Einzelheiten füllten. Die Augustinusvita des Possidius stellt noch einmal, und zweifellos nach suetonischem Vorbild[92], ein Leben *per species* gegliedert, dar.

Für die Würdigung des Stils des Possidius bieten die oben zitierten Passagen hinreichend Stoff. Am anspruchsvollsten stilisiert ist das erste Zitat, der Eingangssatz der Praefatio. Mit dem rhetorischen Kunstgriff der Paronomasie («ähnlich lautende Wörter», *adnominatio*) hat Possidius nicht nur eine bedeutend klingende Präsentationsformel gefunden, sondern auch etwas Wesentliches über Augustinus gesagt, indem er ihn nennt *praedestinatus et suo tempore praesentatus*. Die stattlich angelegte Periode geht allerdings syntaktisch nicht auf. Entweder ist hier ein Wort in der Überlieferung ausgefallen, oder Possidius hat ein Anakoluth geschrieben.

Für die Auffassung als Anakoluth spricht, daß Possidius auch an anderen Stellen, vor allem in den Eingangssätzen von Kapiteln, unregelmäßig konstruiert, cf. BASTIAENSEN im Kommentar der Ausgabe *Vita di Cipriano ... Vita di Agostino*, 1975, p. 339. Der genaueste deutsche Übersetzer (HARNACK, *Abh. Berlin* 1930, nr. 1, p. 9) bescheinigt Possidius die «Unfähigkeit, Perioden korrekt zu bilden. Immer wieder versucht er es, und immer wieder scheitert er.» Für die normative Grammatik ist das Anakoluth ein unstimmiger Übergang von einer Form der Satzkonstruktion in eine andere, eine «Ent-

vita regelmäßig ausgelassen oder drastisch gekürzt, z. B. HARNACK (wie Anm. 80) und W. SCHAMONI, *Bischöfe der alten afrikanischen Kirche*, Düsseldorf 1964.

[91] Cf. Paulinus, Vita S. Ambrosii c. 19, 1. Auch ein Zitat, wie es Possidius in c. 20, 3-5 der Vita S. Augustini einrückt, wäre für Paulinus zu viel fremder Text gewesen.

[92] cf. G. LUCK, «Die Form der suetonischen Biographie und die frühen Heiligenviten», in *Mullus*, (Festschrift Theodor KLAUSER), München 1964, p. 230-241, hier p. 240. Eine direkte Benützung Suetons durch Possidius ist nicht erwiesen worden. Die Quellen, die Possidius selbst nennt, sind Augustins Confessiones und andere Werke, Konzilsakten und Papstschreiben (c. 8), Ambrosius, De officiis (c. 24), Cyprian, De mortalitate (c. 27). Auf die christliche Biographie nimmt Possidius in der Praefatio ganz allgemein Bezug, ohne Namen zu nennen.

gleisung», die als «Zeichen von Denkträgheit und einseitiger Konzentration auf den Inhalt» gilt (Hofmann-Szantyr, p. 730). Aber das kann das letzte Wort zu dieser auch bei klassischen Autoren erstaunlich häufigen Erscheinung nicht sein. Bei genauer Betrachtung der Anakoluthe des Possidius stellt sich heraus, daß der Augustinusbiograph gelegentlich Gebrauch macht von Freiheiten des Spätlateins und sich im Rahmen der späteren Stilstufe des Lateinischen durchaus korrekt ausdrückt. – Folgender Satz des Possidius gilt als Anakoluth: *Et illud, quod dicit iterum dominus, idem vir sanctus facere cupiens: Si vis esse perfectus, vende omnia, quae habes, et da pauperibus.* «Hier will Possidius [mit *cupiens*] vielleicht an das Vorhergehende anknüpfen [in Form eines Participum coniunctum], aber wegen der Einfügung von *idem vir sanctus* wird sein Satz ein Anakoluth», sagt der Kommentator Bastiaensen (p. 348). Jedoch ist es im Spätlateinischen durchaus möglich, daß die infinite Form des Participium praesentis für die finite Form eintritt, also *cupiens* für *cupivit.* Der Satz darf also mit Harnack (p. 29) übersetzt werden als: «Auch das andere Wort des Herrn *begehrte* der heilige Mann zu tun ...»

Wir haben nicht fehlerhaftes klassisches Latein, sondern Spätlatein vor uns. Darf man analog folgern, daß in bestimmten Fällen auch die infinite Form par excellence, der Infinitiv, für die finite Form stehen darf, *minime reticere* am Ende des ersten Satzes der Augustinusvita eben zu verstehen ist als *minime reticeam*? Wir lassen die Frage offen und weisen darauf hin, daß der erste Satz eine Stelle ist, wo in der Vitenliteratur des Mittelalters immer wieder ungewöhnliche, als «Anakoluthe» bezeichnete Konstruktionen sind. Es scheint sich hier um eine Position zu handeln, an der gewisse Freiheiten erlaubt waren.

Die zweite größere Textpassage zeigt, daß es falsch wäre, den Stil des Possidius als «einfachen Tatsachenbericht ohne Schmuck» oder «unrhetorisches, erzählerisches Latein des fünften Jahrhunderts»[93] zu bezeichnen. Zu auffällig ist der Gleichklang (Homoioteleuton) der Partizipreihen *favens – exsultans – tolerans – ingemiscens – gaudens – maerens* und im zweiten zitierten Satz *dictata – edita – disputata – excepta – emendata* ... Das ist keine raffinierte Rhetorik, sondern volkstümliche Beredsamkeit, mit deutlich spätlateinischem Einschlag in der Umschreibung des konjungierten Verbums durch das Participium praesentis mit Hilfszeitwort (Coniugatio periphrastica) *favens erat* statt *favebat* usw.[94]. Periphrastisch ist auch *videri* im Spätlateinischen, es hat keine semantische Bedeutung mehr: *ne fraudare videamur = ne fraudemus*[95]. *Indiculum* ist eine Wortbildung, die bei Possidius zum erstenmal auftritt[96]. Aus dem dritten zitierten

---

[93] «It is a simple matter-of-fact account without embellishment.» «It is unrhetorical narrative Latin of the fifth century», Weiskotten, *S. Augustini vita*, 1919, p. 22 sq.

[94] cf. Hofmann-Szantyr, p. 388 sq.

[95] cf. Löfstedt, *Philologischer Kommentar zur Peregrinatio Aetheriae*, p. 209.

[96] cf. *ThLL* VII 1, col. 1164. Eine Liste von ungewöhnlichen Wörtern gibt Weiskotten (wie Anm. 78). Besonders bemerkenswert ist *Romania* (c. 30). Possidius ist

Passus greifen wir das letzte Sätzchen heraus *Et id agebat in die laborans et in nocte lucubrans*, um uns nochmals der mit einfachen Mitteln arbeitenden Rhetorik (Parallelismus) des Possidius zu vergewissern, seiner Vorliebe für partizipiale Ausdrucksweisen *(agebat ... laborans et ... lucubrans)* und seiner deutlich niedrigen Stilisierung (Satzbeginn mit *Et; in die – in nocte).* Possidius schreibt einfach, aber kraftvoll. Energisch hat er es sich zunutze gemacht, daß die lateinische Sprache ein eigenes Wort für die Nachtarbeit *(lucubrare)* hat, und den unermüdlich arbeitenden Augustinus schön charakterisiert.

Der Schatten Augustinus liegt unverkennbar auf dem Werk des Possidius. Wir wissen nicht, wer Martin war – trotz und wegen Sulpicius Severus. Paulinus von Mailand läßt uns *ahnen*, wer Ambrosius war. Possidius hat gewiß nicht den ganzen Augustinus gezeichnet[97]. Aber es steckt viel von ihm in seinem Werk. Adolf von Harnack († 10. VI. 1930 in Heidelberg), der als eine seiner letzten Arbeiten Possidius übersetzte und in eindrucksvoller Bescheidenheit am Ende seines Lebens dem 1500jährigen Todestag Augustins die Ehre erwies, bekannte «das Werk des Schülers gewinnt durch wiederholte Lektüre». Die Augustinusvita des Possidius verdiente es, nicht nur Kritiker, sondern auch wieder Leser zu finden.

4. «WIE HERRLICH MUSS DAS HIMMLISCHE JERUSALEM SEIN, WENN SCHON DAS IRDISCHE ROM IN SOLCHEM GLANZ ERSTRAHLT!»

Ferrandus, *Vita S. Fulgentii*

Die afrikanische Bischofsbiographie beginnt mit der *Vita Cypriani* des Pontius im III. Jahrhundert, erreicht ihren Höhepunkt in der *Vita S. Augustini* des Possidius im V. Jahrhundert und klingt im VI. Jahrhundert aus in der *Vita S. Fulgentii* († 1. I. 532), die allgemein dem Diakon Ferrandus von Karthago

---

der zweite Autor, der u. W. das Wort gebraucht. Der erste ist Orosius, ebenfalls ein Augustinusschüler (Adversus paganos III 20, 11 und VII 43, 5). – Der Formengebrauch des Possidius weist keine auffälligen Besonderheiten auf. Wenn man bei Bastiaensen den hübschen spätlateinischen Barbarismus *infirmibus* (Dat. Pl. statt *infirmis*) liest (c. 26, p. 198), so wäre einem wohler, wenn das wenigstens in einer einzigen Handschrift so dastünde und nicht bloß Konjektur des Herausgebers wäre.

[97] Harnack bemängelt, «daß Possidius alles das so gut wie ganz beiseite gelassen hat, was sich auf Sünde, Erbsünde, Tod und Verdammnis bezieht», *Abb. Berlin 1930*, p. 12.

(† 546/547) zugeschrieben wird[98]. Ferrandus war einer der engsten Vertrauten des Fulgentius. Die Anregung zu seiner biographischen Arbeit ergab sich aus der Tradition der Bischofsbiographie. Aber es gab auch Verbindungen zu den zu dieser Zeit regen Biographen in Italien. In einem Brief an Eugippius spricht Ferrandus von seinem Projekt[99].

Die Vorrede des Ferrandus an den Amtsnachfolger des Fulgentius greift den Topos auf, den Possidius an das Ende der Augustinusvita gestellt hatte[100]: *Ecce fulget beati Fulgentii sana doctrina, quoniam leguntur ab omnibus libri eius; quasi ipse loquitur, quando codex eius titulatus nomine legitur.* «Siehe, es leuchtet die gesunde Lehre des seligen ‹Leuchtenden› [= Fulgentius], denn von allen werden seine Bücher gelesen; er redet gleichsam selbst, wenn der Codex, der seinen Namen trägt, gelesen wird.» Wie kann aber, so fährt Ferrandus rhetorisch fort, gleicherweise sein gutes Leben bekannt werden, wie neben seiner Weisheit auch seine Unschuld? Nur durch eine Lebensbeschreibung.

Fulgentius stammt aus einer alten kolonialrömischen Familie. Als der Vandalenkönig Geiserich im Jahr 439 Karthago erobert, kehrt der Großvater des Fulgentius nach Italien zurück; aber die Söhne gehen wieder nach Afrika, um die ererbten Güter nicht zu verlieren[101]. Man arrangiert sich mit der vandalischen Herrschaft. Der kleine Fulgentius erhält auf Veranlassung der Mutter eine sorgfältige Erziehung, bei der auf ein gutes Griechisch Wert gelegt wird.

---

[98] G.-G. Lapeyre, *Ferrand. Vie de saint Fulgence de Ruspe*, Paris 1929. Derselbe Verfasser hat auch das maßgebende Buch über Fulgentius geschrieben: *Saint Fulgence de Ruspe*, Paris 1929.

[99] Das Testimonium lautet: *Vita vero eius si descripta fideliter fuerit, satis magna praebebit imitari cupientibus exempla virtutum. Sed hoc ora, domine frater, ut deus ... hoc fieri sinat, et cum factum fuerit, mei erit officii exemplaria veriora dirigere*, Ferrandus epist. 4, aus der Handschrift Monte Cassino 16, ed. A. Mai, *Scriptorum veterum nova collectio* t. 3/2, Rom 1828, p. 169 bis 184, hier p. 183 sq. Die Stelle findet sich auch in dem Nachdruck *Florilegium Casinense* t. 1, 1873, p. 193-202. Ferrandus sagt allerdings nirgends ausdrücklich, daß er der Verfasser der Vita ist. – In c. 25 der Vita S. Fulgentii kommt Proba vor, eine wichtige Figur in der Literatur um Eugippius und Dionysius Exiguus.

[100] Ferrandus, *Vita S. Fulgentii* prol., ed. Lapeyre, p. 7.

[101] Ferrandus räumt der Familiengeschichte des Fulgentius viel Platz ein. Er steht damit im Einklang mit den alten rhetorischen Rezepten für eine Lobrede, aber nicht mit einer Traditionslinie der christlichen Biographie, die mit der Cypriansvita beginnt und in der Severinsvita des Eugippius ihren ersten Höhepunkt erreicht: Über vornehme Herkunft spricht man unter Christen nicht. Freilich war das Lob der edlen Herkunft in der christlichen Biographie keineswegs verstummt, cf. Ambrosiusvita.

Es ist von Homer- und Menanderlektüre die Rede[102]. Fulgentius wird Procurator; wie bei Ambrosius beginnt mit weltlichen Ämtern eine später kirchliche Karriere (c. 1).

Der *vir delicatus* (c. 2) gerät allerdings bald in den Bann des Mönchtums und der Askese. Augustins Auslegung des 36. Psalms spielt eine Rolle bei seiner Conversio (c. 2). Er tritt in ein Kloster ein, die enttäuschte Mutter macht an der Klosterpforte eine schreckliche Szene, deren *religiosa crudelitas* Ferrandus genüßlich ausmalt – Variation über ein Thema der *Vita S. Symeonis stylitae* (c. 4). Es folgen Berichte von Kämpfen mit den Arianern und einer lebenslangen Freundschaft mit einem Mönchsvater Felix. Angeregt durch die Lektüre von Cassians *Institutiones* und *Collationes*, faßt Fulgentius plötzlich den Entschluß, in die Thebais zu reisen. Aber der Bischof von Syrakus überzeugt den Pilger aus Afrika davon, daß die ägyptischen Mönche sich nicht mehr Rom unterstellen und damit Häretiker sind (c. 8). Die Welt wird enger. Über Rom (c. 9) und Sardinien (c. 10) kehrt Fulgentius nach Afrika zurück. Gegen seinen Willen wird er zum Bischof von Ruspe gewählt (c. 14), wo er nahe seiner Kirche sogleich ein Kloster errichtet (c. 16). König Thrasamund schickt ihn im Jahr 508 ins Exil nach Sardinien (c. 17), wo er gleich zu Beginn seines «ruhmreichsten Exils» *(gloriosioris exilii)* zusammen mit anderen verbannten Bischöfen eine Art Kloster einrichtet (c. 19). Thrasamund holt Fulgentius zur öffentlichen Disputation nach Karthago, wo der gelehrte Germanenkönig *(rex studiosus)* selbst die arianische Seite vertritt (c. 20) – und schickt den Bischof wieder nach Sardinien zurück (c. 21). Dort stiftet er bei Calaris (Cagliari) ein neues Kloster «aus eigenen Mitteln» *(propriis sumptibus*, c. 24). Dieses beherbergt zweierlei Mönche. «Die arbeitenden Brüder, die die körperlichen Werke mit unermüdlichen Kräften übten, aber keinen Eifer zur Lesung hatten, liebte er weniger und hielt sie auch nicht der höchsten Ehre würdig. Wer aber Liebe zur Wissenschaft hatte, wenn er auch so kraftlos war, daß er nie mit Händen arbeiten konnte, der war ihm besonders lieb und wert[103].» Wir gewinnen beiläufig aus der Vita den Eindruck, daß Fulgentius selbst zu denen gehört, deren körperliche Konstitution so

---

[102] Aus pädagogischen Gründen setzt die Mutter sogar den Lateinunterricht zeitweise zugunsten des Griechischen aus: *Quem religiosa mater moriente celeriter patre graecis litteris imbuendum primitus dedit, et quamdiu totum simul Homerum memoriter reddidisset, Menandri quoque multa percurreret, nihil de latinis permisit litteris edoceri, ... quo facilius posset victurus inter Afros locutionem graecam servatis* a s p i r a t i o n i b u s *tamquam ibi nutritus exprimere*, Vita S. Fulgentii c. 1, ed. Lapeyre, p. 11.

[103] *Laborantes fratres et opera carnalia indefessis viribus exercentes, lectionis autem studium non habentes minus diligebat, nec honore maximo dignos iudicabat*, c. 24, ed. Lapeyre, p. 115.

ist, daß sie zur groben Handarbeit des alten Mönchtums nicht taugen. Er ist ein Schreibkünstler und flicht Fächer[104]. Ein Hauch von Intellektualität und Dekadenz liegt über dieser exilafrikanisch-sardinischen Variante des Mönchsklosters. Es ist aber zweifellos eine kulturelle Pflanzstätte ersten Ranges. Die älteste datierte Halbunzialhandschrift, der «Hilarius Basilicanus» vom Jahr 509/510 stammt aus dieser geistigen Welt[105].

Den Höhepunkt der Vita bildet die Schilderung der triumphalen Heimkehr des Fulgentius und der anderen Verbannten im Jahr 523. König Thrasamund hat in Hilderich einen versöhnlichen Nachfolger gefunden. Wie ein Messias zieht Fulgentius von Karthago nach Ruspe, «da ihm von überall her Menschen mit Leuchten, Lampen und Zweigen entgegengingen» (c. 27). Zuhause ist er in den letzten Lebensjahren ein großer Bauherr. Er will, daß alle seine Kleriker in der Stadt «nicht weit von der Kirche Häuser haben, mit eigenen Händen den Garten pflegen, auf schönen Psalmengesang und gute Aussprache größte Sorgfalt verwenden . . .»[106]. Das typisch mittelalterliche Bischofsstadtbild der Domherrenhäuschen und -höfe rings um die Kathedrale, mit «Pfaffengäßchen» und «Pfaffenkeller» bahnt sich an. Er richtet das Stundengebet ein, alles ganz im Sinne des von Augustin verwirklichten gemeinsamen Lebens der Kleriker. Zur Vorbereitung auf den Tod zieht er sich auf eine Insel zurück, wo er schon begonnen hat, ein Kloster zu bauen (c. 28). Sein beständiger Stoßseufzer auf dem Krankenlager ist: *Domine, da mihi modo hic patientiam, postea indulgentiam.* In einer Stadtkirche, die starr antik einfach *Secunda* heißt, hebt mit dem Begräbnis des Fulgentius ein mittelalterlicher Brauch an[107]: «Als erster verdiente in dieser Basilika der Bischof begraben zu werden, wo die alte Gewohnheit keinen

---

[104] *Manibus etiam suis delectabiliter operabatur, nam et scriptoris arte laudabiliter utebatur et palmarum foliis flabellos saepissime contexebat*, c. 12, ed. Lapeyre, p. 65.

[105] Rom, Biblioteca Vaticana, Archivum Capituli S. Petri D. 182. F. Steffens, *Lateinische Paläographie*, Berlin-Leipzig ²1929, tab. 20, *CLA* I 1a. Die Biographie dieses Codex schrieb A. Wilmart, «L'odyssée du ms. de San Pietro qui renferme les œuvres de Saint Hilaire», *Classical and Mediaeval Studies in Honor of Edward Kennard Rand*, New York 1938, p. 293-305.

[106] *Iubet omnes non longe ab ecclesia domos habere, manibus propriis hortum colere, psallendique suaviter aut pronuntiandi curam maximam gerere*, c. 27, ed. Lapeyre, p. 129.

[107] *Primus plane in eadem basilica pontifex poni meruit, ubi nullum mortuum, neque sacerdotem, neque laicum sepeliri consuetudo sinebat antiqua. Sed magna vis dilectionis removerat impedimentum consuetudinis . . .*, c. 28, ed. Lapeyre, p. 139. Die klare Aussage der Stelle relativiert B. Kötting, *Der frühchristliche Reliquienkult und die Bestattung im Kirchengebäude*, Köln-Opladen 1965, p. 29.

Toten zuließ, weder Priester noch Laien. Aber die große Kraft der Liebe hatte das Hindernis der Gewohnheit beseitigt . . .» Antike Ordnungen zerbrechen; Strukturen des Mittelalters werden sichtbar.

Der Aufbau des Werks ist chronologisch. Immer wieder spricht Ferrandus von Taten der Demut des Fulgentius und schriftstellerischen Arbeiten. Er bemüht sich aber, alles in eine zeitliche Folge zu bringen. Mehr ist über Sprache und Stil des Ferrandus zu sagen[108]. Er schreibt ausgesprochen spätlateinisch; eine Fülle von Parallelismen aller Art durchzieht seine Darstellung. Das auffälligste stilistische Mittel des Ferrandus ist die Reimprosa[109], die zu Beginn des folgenden Textes unauffällig, am Ende ganz betont eingesetzt wird und Sentenzen bildet[110]:

Romam venit et auctorum saecularium consono semper ore laudatam caputque mundi veraciter appellatam festinus ingreditur civitatem. Fuit autem tunc in urbe maximum gaudium: Theodorici regis praesentia Romani senatus et populi laetificante conventus. Unde contigit, ut beatus Fulgentius, cui mundus olim fuerat crucifixus, postquam sacra martyrum loca venerabiliter circuivit omnesque servos dei, quorum in brevi capere notitiam potuit, humili obsequio salutavit, in loco, qui Palma Aurea dicitur, memorato Theodorico rege concionem faciente, Romanae curiae nobilitatem decus ordinemque distinctis decoratam gradibus exspectaret et favores liberi populi castis auribus audiens, qualis esset huius saeculi gloriosa pompa, cognosceret. Neque tamen in hoc spectaculo libenter aliquid intuitur, nec nugis illius saecularibus superflua illectus delectatione consensit; sed inde potius ad illam supernae Hierusalem desiderandam felicitatem vehementer exarsit salubri disputatione praesentes sic admonens fratres: «Quam speciosa potest esse Hierusalem caelestis, si sic fulget Roma terrestris! Et si in hoc saeculo datur tanti honoris dignitas diligentibus vanitatem, qualis honor et gloria praestabitur sanctis contemplantibus veritatem!»

«er gelangte nach Rom und betrat eilig die Stadt, die nach dem einstimmigen Zeugnis der weltlichen Schriftsteller stets gefeiert wird und mit Recht die Hauptstadt der Welt heißt. Damals herrschte in der Stadt laute Feststimmung: der römische Senat und das Volk waren voll Freude über die Anwesenheit des Königs Theoderich. So kam es, daß der heilige Fulgentius, dem einst die Welt gekreuzigt war, nach der Verehrung der heiligen Stätten der Martyrer und demütiger Begrüßung aller Diener Gottes, die er in dieser kurzen Zeit kennenlernen konnte, am Platz der sogenannten Goldenen Palme, wo König Theoderich eine Ansprache hielt, den Adel, den Schmuck und die Ordnung des römischen Senats schön in seinen Rängen versammelt sah, mit seinen reinen Ohren den Beifall des freien Volkes vernahm und erfuhr, was Glanz und Ruhm dieser Welt

---

[108] cf. K. Polheim, *Die lateinische Reimprosa*, Berlin 1925, p. 201 sqq.: «Die Afrikaner». Norden, *Die antike Kunstprosa*, ²1909, p. 588 sqq.: «Das ‹afrikanische› Latein.»

[109] cf. Lapeyre, *Vie de saint Fulgence*, p. XLVIII sqq.: «Le style».

[110] Vita S. Fulgentii c. 9, ed. Lapeyre, p. 55 sqq. Die Übersetzung von L. Kozelka, *BKV* II 9, 1934, p. 75 sq., ist verglichen.

bedeutete. Aber er fand an dem Anblick dieses Schaugepränges keine Freude und ließ sich nicht verführen durch irdische Eitelkeiten, sondern entbrannte da vielmehr in inniger Sehnsucht nach dem Glück des himmlischen Jerusalem; und mit heilsamen Worten sprach er zu den anwesenden Brüdern: ‹Wie herrlich muß das himmlische Jerusalem sein, wenn schon das irdische Rom in solchem Glanz erstrahlt! Und wenn in dieser Welt denen, die die Eitelkeit lieben, so große Ehren zuteil werden, welche Ehre und welcher Ruhm wird dann den Heiligen verliehen werden, die die Wahrheit betrachten!›»

Wie das Cyprians- und das Augustinusleben ist unsere Vita implizit auch eine Schriftstellerbiographie. Einen Teil seiner Unsterblichkeit hat sich Fulgentius schon durch seine Schriften errungen, sagt Ferrandus im Prolog mit Possidius. Immer wieder werden – in historischer Reihenfolge – Schriften des Fulgentius genannt (bes. c. 25); lesen und diktieren durchzieht sein Leben. Des Abends war er immer ganz bei seiner geistigen Tätigkeit: *aut orabat aut legebat aut dictabat aut cuicumque spiritali meditationi solus vacabat* «entweder betete oder las oder diktierte er oder widmete sich allein jeglicher geistlicher Betrachtung»[111].

In einem zweiten wichtigen Punkt gleichen sich die drei großen nordafrikanischen Bischofsviten, in ihrer, wie wir es heute auffassen, Wahrhaftigkeit, geschichtlichen Treue und Zurückhaltung gegenüber aller naheliegenden Übertreibung. Zweifellos betrachten alle drei Biographien ihre Bischöfe als Heilige, aber es sind für sie Heilige, von denen sie keine Wunder kennen oder keine erzählen wollen. Es ist erstaunlich, daß Ferrandus an dieser zu seiner Zeit gewiß schon als herb empfundenen Tradition festhält. Wir sind im selben Jahrhundert, da Venantius Fortunatus, Gregor v. Tours und Gregor d. Gr. mit Feuerwerken von Mirakeln die Blicke der geängstigten Zeitgenossen zum Himmel emporzuziehen versuchen. Ferrandus hat seine austere Haltung in diesem Punkt als ein Erbe des Fulgentius gerechtfertigt[112]: «Er hatte niemals Gefallen daran, Wunder zu

[111] Vita S. Fulgentii c. 16, ed. Lapeyre, p. 83. Beda Venerabilis konnte zweihundert Jahre später von seinem ganzen Leben sagen: *semper aut discere aut docere aut scribere dulce habui*, Historia ecclesiastica gentis Anglorum V 24.

[112] *mirabilia facere numquam delectatus hanc gratiam sibi dari nullatenus desideravit ... unam eius sententiam de faciendis mirabilibus inseramus: «Mirabilia», aiebat, «non conferunt homini iustitiam, sed notitiam hominum ...» Vir igitur mirabilis timuit habere laudem de mirabilibus, quamvis ampliora cotidie miracula faceret: exhortatione sanctissima multos infideles credere, multos haereticos reconciliari ... Talibus plane mirabilibus beatus Fulgentius piam semper operam dedit,* c. 22-23, ed. Lapeyre, p. 109 sqq. M. Simonetti, «Note sulla ‹Vita Fulgentii›, *AB* 100, 1982, p. 277-289, hier p. 288, weist auf eine Stelle der Vita hin (c. 21: Widrige Winde verhindern, daß Fulgentius heimlich und ohne Abschied ins Exil nach Sardinien zurückgeschickt wird), die bei einem in Gallien oder Italien schreibenden Autor mit großer Wahrscheinlichkeit zu einem Wunder hochstilisiert worden wäre.

tun, und wünschte sich keineswegs diese Gnade ... ich möchte ein Wort von ihm über das Wundertun einfügen: ‹Die Wunder gewähren dem Menschen nicht Gerechtigkeit, sondern Bekanntheit unter den Menschen ...› Der wunderbare Mann fürchtete, wegen Wunderwirkens gelobt zu werden, obwohl er täglich größere Wunder tat: durch heiligste Ermahnung viele Ungläubige zum Glauben, viele Häretiker zur Versöhnung zu bringen ... Durch solche Wunder wirkte der selige Fulgentius immer sein frommes Werk.»

Ein drittes und höchstes verbindet die drei afrikanischen Bischofsbiographien: Sie haben nicht drei zufällige, sondern die drei größten Bischöfe der nordafrikanischen Kirche zum Gegenstand. Alle drei sind Viri illustres im antiken wie im christlichen Sinn. Über Augustinus Größe braucht kein Wort verloren zu werden; die Cyprians ist wenigstens den Forschern bekannt. Fulgentius, der «Augustinus minor», wird kaum mehr gelesen und studiert, aber seine Wirkung im Mittelalter war bedeutend. Wenn es sich einmal erweisen sollte, daß die zwei oder drei Fulgentii, die die Handbücher zur selben Zeit und im selben Raum als Schriftsteller nennen, wie so oft in ähnlichen Fällen doch nur zwei oder drei Seiten ein und derselben Person sind, wenn sich also einmal zeigen sollte, daß der «Mythograph Fulgentius»[113] kein anderer als unser Bischof von Ruspe in seiner säkularen Seite ist, dann wird seine Figur für die Mittelalterforschung noch bedeutender. Ähnlich wie bei der Passionsliteratur ist festzustellen, daß allein die afrikanische Kirche eine kontinuierliche, kontrollierte und in sich konsequente Folge der Bischofsbiographien geschaffen hat. Der Untergang der afrikanischen Kirche im Arabersturm des VII. Jahrhunderts ist eine Tragödie auch der lateinischen Literaturgeschichte.

5. DIE RHETORISCHE BISCHOFSBIOGRAPHIE AUS ARLES (430-550)

Inter praecipuas, quas cingunt aequora, terras
Nil simile in mundo est, sancte Lerine, tibi.
Dynamius, ed. Riese, *Anthologia latina*, nr. 786a.

Das produktivste Land lateinischer Literatur der Spätantike und des frühen Mittelalters war Gallien[114]. Dort waren es zunächst die südlichen Teile, in

«Nella ‹Vita Columbani› di Giona di Bobbio [I 23] un simile evento che ha per protagonista Columbano fa gridare apertamente l'autore al miracolo.»

[113] ed. R. Helm, *F. Planciadis Fulgentii ... opera*, Leipzig 1898.

[114] cf. Bardenhewer, *Geschichte der altkirchlichen Literatur* t. 4, 1924, p. 557 sqq. t. 5, 1932, p. 337 sqq.

denen literarische Traditionen – in enger Verbindung zu Italien – gepflegt wurden. Im Laufe der Merowingerzeit verschob sich dann das Schwergewicht in die Mitte und den Norden Galliens, die in der Karolingerzeit dominierten. Eine besondere Rolle spielte im V. und VI. Jahrhundert Arles. Die dem Ansturm der Franken ausgesetzte Stadt Trier verlor am Ende des IV. Jahrhunderts ihre Bedeutung als Kaiserresidenz und Präfektur Galliens. Die Kaiser zogen sich nach Mailand zurück, die Präfekten Galliens residierten seit etwa 400 in Arles[115]. In Arles traten bedeutende und ehrgeizige Bischöfe auf, die den Rang ihres Bistums entsprechend dem politischen Aufschwung ihrer Residenzstadt erhöhen wollten. In einem Zeitraum von 120 Jahren entstanden mindestens drei Bischofsbiographien aus Arles, nämlich die der Bischöfe Honoratus (ca. 426-429), Hilarius (ca. 429-449) und Caesarius (502-542). Es ist für die Beobachtung der Umbruchssituation jener Jahrzehnte die aufschlußreichste biographische Serie.

Im Codex Paris, BN lat. 5295 aus dem XI. Jahrhundert, dem «Liber episcopalis Arelatensis» aus der bischöflichen Kapelle von Arles, sind diese drei Bischofsviten und anderes einschlägiges biographisches Material zusammen überliefert. Leider gibt es keine moderne Ausgabe, in der man die Bischofsviten gedruckt beisammen fände. Samuel Cavallin plante eine solche, doch kam ihm Germain Morin teilweise zuvor mit einer Ausgabe der *Vita S. Caesarii* im zweiten Band des seltenen Werks *S. Caesarii episcopi Arelatensis opera omnia*, Maredsous 1942. Cavallin beschränkte sich dann auf die beiden verbleibenden Biographien: *Vitae SS. Honorati et Hilarii episcoporum Arelatensium*, Lund 1952. Der erste der beiden Texte wurde neu ediert von M.-D. Valentin, *Hilaire d'Arles: Vie de Saint Honorat*, Paris 1977. Das Buch von Cavallin bleibt für die Literaturgeschichte grundlegend, nicht zuletzt durch den Index verborum, der sich auf *Sermo de vita S. Honorati, Vita S. Hilarii* und *Vita S. Caesarii*, also alle drei Arler Bischofsviten, bezieht.

Die älteste Biographie eines Arler Bischofs ist der *Sermo de vita S. Honorati;* ihr Verfasser ist Hilarius, der Nachfolger des Honoratus im Bischofsamt. Das Werk ist durch seinen Titel charakterisiert. Es ist Biographie in Form einer Rede. Wie Pontius von Karthago in seiner Cypriansvita nahm Hilarius die rhe-

115 E. Stein, *Geschichte des spätrömischen Reiches* t. 1, Wien 1928, p. 378. – Die *Vita S. Hilarii* schildert einen vehementen Zusammenstoß zwischen Bischof und Präfekt: Während des Gottesdienstes betritt der Präfekt mit Gefolge die Kirche. Der Bischof unterbricht und fährt erst fort, nachdem der Präfekt wieder abgezogen ist. Der Biograph faßte das als ein Exempel auf, «wie man die weltlichen Machthaber durch die Kraft der Beharrlichkeit verachten muß» (c. 13, ed. S. Cavallin, *Vitae Sanctorum Honorati et Hilarii*, Lund 1952, p. 92). Auch mit den Päpsten gerieten die Bischöfe von Arles in Konflikt, cf. L. Duchesne, *Fastes épiscopaux de l'ancienne Gaule* t. 1, Paris 1907, p. 86 sqq.

torische Laudatio funebris als Grundlage seiner Arbeit; wie Ambrosius in seinen berühmten Nachrufen auf den Bruder Satyrus[116], Kaiser Valentinian II.[117] und Theodosius d. Gr.[118], füllte er die rhetorische Form restlos mit christlichen Inhalten. Man nimmt an, daß die Rede zum ersten Jahrestag des Todes des Honoratus um 430 entstanden ist. Sie beginnt so[119]:

Agnoscitis, dilectissimi, diem publicis fidelium maeroribus consecratum, qui mihi, quamdiu hos caducos vitae huius dies dominus indulserit, semper quidem acerbitatibus gravis, plenus tamen consolatoria laude adveniet. Hodie enim ille sanctae recordationis ecclesiae huius antistes, virtute, sacerdotio, nomine Honoratus pater, corpore exutus – quicquid ad clausulam elocutionis adiecero, absurdum poterit iudicari. Si enim dixero: ad astra migravit – ille etiam dum in terris moraretur, inter splendidissima illa regni dei astra numeratus est. Addam: Christo adstitit? quando autem ei in vita sua ille non adstitit? cuius omnis vita illam Heliae vocem habuit: Vivit dominus, cui adsto hodie. Dicam: terrena deseruit? cuius, ut apostolus ait, conversatio semper in caelis fuit. Similiter itaque, quantum certe animus meus habet, quicquid de tali viro dicendum occurrerit, ipsa sui magnitudine congruo exitu caret. Conpugnant maeroribus gaudia: talem reminisci dulce est, tali carere supplicium.

III Rg 18,15

Phil 3,20

«Ihr erkennt, meine Lieben, diesen Tag als der öffentlichen Trauer der Gläubigen geweiht. Solange der Herr mir die hinfälligen Tage dieses Lebens gewährt, wird er immer herankommen von Bitternis beschwert, aber auch erfüllt durch den Trost der Lobrede. Heute nämlich ist der Bischof dieser Kirche, unser Vater Honoratus heiligen Angedenkens, wahrhaft ein ‹Geehrter› gemäß der Tugend, dem Priestertum und seinem Namen, seines Leibes ledig – jedes Wort, mit dem ich diesen Satz beenden will, kann man als sinnlos ansehen. Sage ich: zu den Sternen gewandert – schon als er auf

116 Ambrosius, De excessu fratris libri II, ed. O. Faller, *CSEL* 73, 1955, p. 209-325.

117 Ambrosius, De obitu Valentiniani, *ib.*, p. 329-367.

118 Ambrosius, De obitu Theodosii, *ib.*, p. 371-401. Am Beginn der Trauerrede leistete sich Ambrosius ausnahmsweise eine Anleihe bei der Topik der heidnischen Biographie, indem er elementare Ereignisse jener Tage auf den Tod des Theodosius bezog: *Hoc nobis motus terrarum graves, hoc iuges pluviae minabantur et ultra solitum caligo tenebrosior denuntiabat, quod clementissimus imperator Theodosius recessurus esset e terris* (c. 1). Sueton hatte gern solche Beziehungen hergestellt.

119 Text nach der Ausgabe von Valentin, *Vie de Saint Honorat*, 1977, p. 68 und 70. Während Cavallin seiner Ausgabe des Sermo de vita S. Honorati die älteste bekannte Handschrift (Chartres, Bibliothèque Municipale 16 [5], saec. IX) zugrunde legte, edierte Valentin nach ganz später, in Papierhandschriften und Randnoten erhaltener Überlieferung, von der man allerdings weiß, daß sie auf das Inselkloster Lérins, das Zentrum der Verehrung des Heiligen, zurückgeht. «Codices recentiores non deteriores!» Valentin hat, obwohl in philologischer Methode Cavallin weit unterlegen (man vergleiche das allen Regeln der Textkritik hohnsprechende «Stemma» Valentins, p. 56), doch wohl den besseren Text.

Erden weilte, wurde er unter die glänzendsten Gestirne des Reiches Gottes gezählt! Füge ich bei: an die Seite Christi gelangt – wann aber stand er ihm in seinem Leben nicht zu Seite, er, dessen ganzes Leben das Wort des Elias war: ‹Gott lebt, vor dem ich heute stehe!› Sage ich: aus dem Irdischen gegangen – er, dessen ‹Wandel›, wie Paulus sagt, ‹immer im Himmel› war! Ganz gleich, was ich im Sinn habe, was mir über einen solchen Mann einfällt – es paßt am Ende nicht zu seiner Größe. Trauer und Freude kämpfen miteinander: Herrlich ist es, sich an einen solchen Menschen zu erinnern, ihn zu entbehren, eine Qual.»

consolatoria laus – damit bestimmt Hilarius genau die Art seines *sermo:* Er ist Trostrede und Lobrede zugleich wie die drei berühmten Trauerreden des Ambrosius[120]. Zu Beginn des zweiten Satzes steht ein im Sprachklima der Zeit ganz gewichtiges Wort: *Hodie*[121]. Nicht Vergangenes wird in dieser Rede geschildert, sondern Gegenwärtiges vollzogen. Das Leben der Heiligen wird an seinem Festtag nicht historisch rekapituliert, sondern liturgisch gefeiert. So setzt unser Rhetor wuchtig mit einer der stärksten spirituellen Vokabeln an, stockt theatralisch, weil er seinen Satz angeblich nicht angemessen zu Ende bringen kann: *exutus . . .*[122]. Das ist eine neue, fast possenreißerische Variante, den am Anfang der Rede vorgeschriebenen Topos «Die Größe des Gegenstands übersteigt meine Kräfte» mit Hilfe einer Aposiopese *(reticentia)* wirkungsvoll unter die Leute zu bringen. Mit dem letzten zitierten Satz kehrt der Rhetor zum Ernst zurück. Wir kennen aus der Ambrosiusvita bereits das Gewicht von *supplicium* als Schlußwort.

Die Rede läuft nach rhetorischen Regeln vom Exordium bis zur Peroratio, füllt die Topoi der *oratoria disciplina* (c. 4) mit neuen Einfällen und formuliert immer nah am Bekannten neu das Lebensbild des «Mönchsbischofs». Direkte Zitate werden gemieden, außer solchen aus den heiligen Schriften, die in sorgsamer Auswahl wie Glanzlichter aufgesetzt sind. Der moderne Leser ist rasch mit dem Schlagwort «hohle Rhetorik»[123] zur Hand, die Wissenschaft subsumiert diesen

---

[120] Die Trauerrede des Ambrosius auf Kaiser Valentinian heißt in einem Teil der Handschriften *liber de consolatione Valentiniani*, cf. *CSEL* 73, p. 329 app.

[121] cf. Vita B. Antonii c. 6 . . . *semper tamquam in principiis constitutus . . . novisque cupiens augeri praeterita . . . meminerat quoque Eliae prophetae dicentis: Vivit dominus, cui adsto hodie ante ipsum et disserebat, cur h o d i e esset appositum . . .* (*Migne PL* 73, col. 131). Dazu auch c. 15 (col. 135), c. 56 (col. 166) und c. 58 (col. 167).

[122] Das ist eine der Stellen, aus denen zu erkennen ist, daß die lerinische Tradition, der die Ausgabe von VALENTIN folgt, besser ist als die der Handschriften, die CAVALLIN seiner Ausgabe zugrunde legte.

[123] CAVALLIN, «Die Lobrede des heiligen Hilarius auf das Leben des heiligen Hono-

Stil unter den «gallischen Kothurn» von dem schon Hieronymus sprach[124]. In seiner Zeit ist der *Sermo de vita S. Honorati* ungemein bewundert worden. Gennadius von Marseille hat in seiner Fortsetzung von Hieronymus' *De viris illustribus* Hilarius von Arles einen Abschnitt gewidmet und den *sermo* als ein «hilfreiches Werk» bezeichnet[125], und der Biograph des heiligen Germanus von Auxerre preist den Rhetor Hilarius als einen «feurigen Strom»[126]. Natürlich vergißt auch die *Vita S. Hilarii* nicht, dieses Werk zu erwähnen[127]. Schließlich bezeugt die beachtliche Überlieferung des *Sermo de vita S. Honorati* das Ansehen des Textes. Diese Überlieferung ist freilich auch auf ein starkes inhaltliches Interesse zurückzuführen, denn Honoratus war, bevor er Bischof von Arles wurde, Gründer (ca. 410) und Abt des berühmten Inselklosters Lerinum (Lérins, St. Honorat).

Im XIII. Jahrhundert waren die Mönche von Lérins mit dem *Sermo de vita S. Honorati* nicht mehr zufrieden. Er wurde umgeschmolzen zu einem großen romanhaften Werk *De vita et gestis S. Honorati*, in dem unser Heiliger aus dem V. Jahrhundert in der Runde der Heldengestalten um Karl den Großen auftritt, ed. B. MUNKE, *Die Vita sancti Honorati*, Halle a. d. Saale 1911, p. 40-122. Die Umarbeitung im Geschmack des höfischen Zeitalters hatte Erfolg: Sie wurde ins Provenzalische und Katalanische übersetzt und in lateinischen Kurzfassungen verbreitet, die wiederum in die Volkssprachen eingingen, cf. J.-H. ALBANÉS-M. CHEVALIER, *Gallia christiana novissima* [t. 3]: Arles, Valence 1901, col. 25-29. Die bedeutendste der späten Fassungen ist die im Jahr 1300 vollendete provenzalische Dichtung *La vida de sant Honorat* von Raymond Féraud, ed. A.-L. SARDOU, Nizza 1874.

Geringere Aufmerksamkeit hat stets die Vita von Honorats Biographen und Nachfolger Hilarius (ca. 429-449) gefunden[128]. Die *Vita S. Hilarii* ist, wenn man einer Handschrift glauben darf, wiederum vom Nachfolger des Honoratus

---

ratus», in *Liber floridus* (Festschrift Paul LEHMANN), St. Ottilien 1950, p. 83-93, hier p. 83.

[124] nämlich in Bezug auf Hilarius von Poitiers: *Sanctus Hilarius Gallicano cothurno attollitur* (epist. 58, 10; derselbe Ausdruck in Bezug auf einen anderen Gallier in epist. 37, 3). Diese und andere Stellen bei NORDEN, *Die antike Kunstprosa* t. 2, ²1909, p. 636 sq.

[125] *ad multorum utilitatem necessarium opus*, Gennadius, Liber de viris inlustribus c. 70, ed. RICHARDSON, *TU* 14/1, 1896, p. 85.

[126] *Erat enim fide igneus torrens caelestis eloquii et praeceptionis divinae operarius indefessus*, Constantius, Vita S. Germani c. 23, ed. R. BORIUS, Paris 1965, p. 168.

[127] Vita S. Hilarii c. 14, ed. CAVALLIN, p. 93.

[128] ed. CAVALLIN, *Vitae Sanctorum Honorati et Hilarii*, 1952, p. 81-109. Dazu J. H. WASZINK, *Vigiliae Christianae* 8, 1954, p. 116 sq., B. AXELSON, *ib.*, 10, 1956, p. 157-159 und L. HÅKANSON, *ib.*, 31, 1977, p. 55-59.

geschrieben, der Reverentius hieß[129]. Dem steht allerdings ein Zusatz von Gennadius' *De viris illustribus* entgegen, aus dem man liest, daß die Vita vom Bischof Honoratus von Marseille – nicht zu verwechseln mit Honoratus von Arles! – verfaßt sei[130]. Cavallin hat sich für die Glaubwürdigkeit des Zusatzes zu Gennadius ausgesprochen[131]. Jedoch sind die Argumente, die die gründliche Untersuchung von Kolon zugunsten der Arler Tradition beibrachte, wonach Reverentius, der Nachfolger des Hilarius, auch der Verfasser seiner Vita war, nicht widerlegt[132]. Die Vita ist jedenfalls erhebliche Zeit nach dem Tod des Hilarius (449) geschrieben worden, nach Cavallin zwischen 477 und 496. Wir wählen aus ihr die Schilderung des heiligen Hilarius als Rhetor[133]:

Temporalis vero eius praedicatio quantum flumen eloquentiae habuerit, quas sententiarum gemmas sculpserit, aurum supernorum sensuum reppererit, argentum splendentis eloquii abundaverit, descriptionum varias picturas et rhetoricos colores expresserit, ferreum spiritalis gladii acumen in truncandis haereticorum venenatis erroribus exercuerit, non dicam disserere, sed nec cogitare me posse protestor ... Si peritorum turba defuisset, simplici sermone rusticorum corda nutriebat. At ubi instructos supervenisse vidisset, sermone, vultu pariter in quadam gratia insolita excitabatur, se ipso celsior apparebat, ut eiusdem praelati auctores temporis, qui suis scriptis meritissume claruerunt, Silvius, Eusebius, Domnolus, admiratione succensi in haec verba proruperint: Non doctrinam, non eloquentiam, sed nescio quid supra homines consecutum.

«Welch ein Strom der Beredsamkeit seine normale Predigt trug, welche Gemmen von Sentenzen er herausarbeitete, welches Gold höheren Sinns er fand, Silber glänzender Rede er verstreute, verschiedene Gemälde von Schilderungen und rhetorische Figuren vor Augen stellte, welche eherne Spitze des geistlichen Schwertes er zuschliff beim Kampf mit den giftigen Irrtümern der Häretiker, das – so bekenne ich – kann ich nicht beschreiben, ja nicht einmal denken ... [In der Fastenzeit predigte Hilarius von 12 Uhr mittags bis 4 Uhr nachmittags vor einem unersättlichen Publikum.] ... Wenn einmal die Schar der Kenner ausblieb, nährte er die Herzen der Bauern mit einfacher Rede. Sobald er aber sah, daß Gebildete dazukamen, erwachte er in Redeweise wie Gesicht gleicherweise zu ungewohnter Anmut und schien über sich selbst hinauszuwachsen, so

[129] *domnus Reverentius, eius successor in episcopatu* wird im «Liber episcopalis Arelatensis», Paris BN lat. 5295, als Verfasser der Vita S. Hilarii bezeichnet.

[130] *Honoratus, Massiliensis ecclesiae episcopus ... Sanctorum patrum vitas ad aedificationem posterorum coaptat ipse legendas praecipue nutritoris sui Hilarii Arelatensis ecclesiae episcopi ...*, ed. Richardson, *TU* 14/1, 1896, p. 97.

[131] Cavallin, *Vitae*, p. 35 sqq.

[132] B. Kolon, *De Vita S. Hilarii Arelatensis.* Eine eidographische Studie, Paderborn 1925. – *Clavis PL* nr. 506 entscheidet sich zögernd für Reverentius.

[133] Vita S. Hilarii c. 14, ed. Cavallin, p. 92 sq.

daß vorzügliche Autoren jener Zeit, die sich durch ihre Schriften auf das verdienstlichste hervorgetan haben, Silvius, Eusebius und Domnolus von Bewunderung hingerissen in folgende Worte ausbrachen: Nicht Lehre oder Beredsamkeit, sondern irgend etwas Übermenschliches hätte er erlangt.»

Die *Vita S. Hilarii* ist ebenso wie der *Sermo de vita S. Honorati* eine rhetorische Biographie. Aber alles steht auf einem niederen Niveau. Die Mittel sind die einfachen, altvertrauten. Die Metaphern – vom «Strom der Beredsamkeit» bis zur «ehernen Spitze des geistlichen Schwerts» – sind damals schon kleine Münze des rhetorischen Alltags, die Homoioteleuta (... *habuerit*, ... *sculpserit* usw.) wirken durch Masse, nicht Eleganz. Auch inhaltlich macht die *Vita S. Hilarii* einen unselbständigeren Eindruck als der *Sermo de vita S. Honorati*. Der Text fällt durch reihenweise beigezogene Autoritäten auf. Viele merkwürdige, uns sonst unbekannte Namen sind darunter: «Silvius, Eusebius, Domnolus». Die großen und vielberufenen Vorbilder waren neben den biblischen Büchern der *Sermo de vita S. Honorati* und die Schriften des Eucherius, vor allem *De laude eremi*. Durch diese Querverbindungen kommt der *Vita S. Hilarii* innerhalb der Literatur des lerinischen Mönchtums Bedeutung zu.

Aufbau und Topik der *Vita S. Hilarii* entsprechen der rhetorischen Lobrede antiker Schultradition. Aber es gibt deutliche Hinweise darauf, daß die Vita «weder als wirkliche Rede gehalten, noch als eine solche gedacht, sondern als Buch für die Lektüre oder allenfalls zum Vorlesen bestimmt war»[134]. Das heißt, daß zwischen den beiden ältesten Arler Bischofsbiographien nicht nur ein Qualitätsunterschied besteht, sondern eine Grenzlinie verläuft zwischen wirklich gehaltener Rede und nur mehr als Rede konzipiertem Lesestoff.

Damit korrespondiert eine zweite Grenzlinie der Geschichte der Rhetorik. Cavallin hat festgestellt, daß die Technik der Satzschlüsse in beiden Werken ganz verschieden ist. Während im *Sermo de vita S. Honorati* vom Jahr 430 noch rein metrisch quantitierende Satzschlüsse festzustellen sind, zeigt ein halbes Jahrhundert später die *Vita S. Hilarii* das Eindringen rhythmischer Satzschlußtechnik[135].

Cavallin hat in seinen Ausgaben durch verstärkte Interpunktion die Satzschlüsse markiert, die als rhetorische Satzschlüsse gelten können. In dem oben zitierten Eingang des *Sermo de vita S. Honorati* sind 9 von ca. 21 Text-Zäsuren als rhetorische Schlüsse

[134] Man vergleiche die eindringende Analyse von Kolon, hier p. 95. Dagegen hält J. Martin in seiner Rezension Kolons, *Deutsche Literaturzeitung* 47, 1926, col. 698 bis 701, dafür, daß es sich bei der Vita S. Hilarii doch um ein ursprünglich zum Vortrag bestimmtes Werk handle, das «nachträglich für die Herausgabe zu einem Buch zurechtgemacht» wurde.

[135] Cavallin, «Les clausules des hagiographes arlésiens», *Eranos* 46, 1948, p. 133-157.

markiert, zum Beispiel *huius antistes, astra migravit* und *ille non adstitit.* Die beiden ersten Beispiele entsprechen dem häufigsten Satzschluß im Sermo: zuerst ein Creticus –∪–, dann ein Trochäus –∪. Dieser Satzschluß ist zugleich bei Cicero der häufigste. «Fast ein Viertel aller Perioden in den Reden Ciceros weist diese Klausel auf» (F. Crusius-H. Rubenbauer, *Römische Metrik,* München 1961, p. 134). Sie ist in Zielinskis genialem System die «erste Clausel» (Th. Zielinski, «Das Clauselgesetz in Ciceros Reden. Grundzüge einer oratorischen Rhythmik», *Philologus* suppl. 9, 1904, p. 589-844). Auch die Wortgrenze nach der zweiten Silbe dieses Schlusses ist ganz typisch, sowohl für Cicero als auch für den *Sermo de vita S. Honorati. ille non adstitit* ist ein Beispiel für die «zweite Clausel» in Zielinskis System. Die «Basis» bleibt der Creticus –∪–, aber die «Kadenz» ist gegenüber der «clausula prima» (–⏑) um ein Glied erweitert (–∪⏑; die letzte Silbe darf wie in der metrischen Dichtung lang *oder* kurz sein). So kann man den klassischen Eindruck, den der *sermo* macht, systematisch als Nachahmung des ciceronianischen Tonfalls erweisen. In dem oben zitierten Abschnitt aus der *Vita S. Hilarii* sind folgende Schlüsse von Cavallin als rhetorisch gekennzeichnet

supervenisse vidisset
celsior apparebat,
meritissume claruerunt
admiratione succensi
verba proruperint

Wenn man die Wortakzente und Wortgrenzen beachtet, so passen alle diese Schlüsse in das aus dem hohen Mittelalter bekannte Klauselsystem (cf. G. Lindholm, *Studien zum mittellateinischen Prosarhythmus,* Stockholm 1963):

Cursus planus	´~ *-nisse* *-one*	~´~ *vidisset* *succensi*
Cursus tardus	´~ *verba*	~´~~ *proruperint*
Cursus velox	´~~ *celsior* *-tissume*	~~´~ *apparebat* *claruerunt*

Betrachtet man die Schlüsse metrisch, so sind *supervenisse vidisset* und *admiratione succensi* als «erste Clausel» (–∪––⏑) zu erkennen; auch die Wortgrenze liegt an der von Cicero bevorzugten Stelle nach der zweiten Silbe des Schlusses. *Supervenisse vidisset* und *admiratione succensi* sind also sowohl metrisch als auch rhythmisch korrekte Satzschlüsse; sie entsprechen metrisch der «ersten Clausel», rhythmisch dem aus eben dieser Klausel entwickelten Cursus planus. *verba proruperint* ist rhythmisch ein Cursus tardus und entspricht metrisch genau der «zweiten Clausel» (–∪–|–∪⏑), aus der sich der Cursus tardus entwickelt hat. *meritissume claruerunt* schließlich entspricht metrisch der «dritten Clausel» (–∪–|–∪–⏑) und ist rhythmisch ein Cursus velox. Der Cursus velox ist aus der «dritten Clausel» entstanden. Die teilweise Übereinstimmung von metrischem und rhythmischem Satzschlußsystem gilt als typisch für die Periode des Über-

gangs, in der die Hilariusvita entstand. Insgesamt kommt Cavallins Untersuchung zu dem Ergebnis, daß die *Vita S. Hilarii* ein auf wenige Typen reduziertes Repertoire von Klauseln aufweist (*Eranos* 46, 1948, p. 136). Auch hier scheint mit Hilfe numerischer Untersuchung der Eindruck einer Verflachung und Verarmung, den die *Vita S. Hilarii* noch bei jedem Leser erzeugt hat, der sie zusammen mit dem *Sermo de vita S. Honorati* las, exakt verifizierbar zu sein. Zu einem ähnlichen Ergebnis kommt M. Corti mit ihren auf den Methoden F. DiCapuas basierenden «Osservazioni sul cursus nella vita di S. Ilario di Arles», *Rendiconti del R. Istituto Lombardo di Scienze e Lettere* 73, Mailand 1939/40, p. 202-212. Leider haben diese klauseltechnischen Untersuchungen in der neuen Ausgabe des *Sermo de vita S. Honorati* von Valentin keine Fortsetzung erfahren.

Die bedeutendste der drei Arler Bischofsviten der Spätantike ist die *Vita S. Caesarii*[136]. Caesarius war vierzig Jahre lang Bischof von Arles (502-542). In seinen Episkopat fielen die größten politischen Umwälzungen, die die Stadt erlebt hat. Beim Amtsantritt des Caesarius gehörte Arles noch zum tolosanischen Reich der Westgoten (seit 419). Nach einer Niederlage der Westgoten gegen die Franken (507) übernahmen die Ostgoten Theoderichs d. Gr. die Stadt. Während des Niedergangs des ostgotischen Reichs fiel Arles um 536 endgültig den Franken zu. *Transierunt de gente in gentem, de regno ad populum alterum* «Sie zogen von Volk zu Volk, von einem Reich zu einem anderen Volk»: mit diesem Zitat kommentiert die *Vita S. Caesarii* die politische Geschichte der Zeit[137]. Das Bibelwort war einst von den wandernden Patriarchen im Lande Chanaan gesagt; in jener Zeit galt es aber auch für die, die an ihrem Ort blieben.

Die Vita ist bald nach dem Tod des Caesarius[138] von nicht weniger als fünf Autoren verfaßt worden: drei Bischöfen, einem Priester und einem Diakon. Dieses merkwürdige Kollektiv arbeitete in hierarchischer Gliederung: Die Bischöfe Cyprianus von Toulon, Firminus von Uzès und ein sonst unbekannter Viventius schrieben das erste Buch, der Priester Messianus und der Diakon Stephanus das zweite. Aus dem Inhalt läßt sich schließen, daß auch die Themenbereiche aufgeteilt waren: In Buch I handeln die Bischöfe als Schüler und Amtskollegen das Leben und die Taten des Caesarius in historischer Folge, sozusagen aus kirchlich-politischer Perspektive. In Buch II erzählen die beiden nächsten

[136] ed. G. Morin, *Sancti Caesarii episcopi Arelatensis opera omnia* t. 2. Maredsous 1942, p. 293-345. Leider wurde dieser Teil der Ausgabe Morins nicht in den Nachdruck CC 103-104 aufgenommen. Ältere Ausgabe Krusch, *Merov.* t. 3, 1896, p. 457-501. Wir folgen der Ausgabe von Morin.

[137] Vita S. Caesarii I 34 = I Par 16, 20 und Ps 104, 13.

[138] Bischof Cyprian von Toulon, der Hauptverfasser, hatte im Jahr 549 schon einen Nachfolger; daraus hat Krusch, *Merov.* t. 3, p. 451, geschlossen, daß die Vita zwischen 542 und 549 geschrieben wurde. Dazu paßt, daß der damals regierende Merowingerkönig Childebert in der Vita zweimal devot gepriesen wird (I 34; II 45).

Vertrauten des Verstorbenen aus der «Kammerdienerperspektive» das private Leben, den geistlichen Wandel und die Wunder des Heiligen. Möglicherweise wird mit der seit der Antoniusvita geläufigen Formel *vita et conversatio* (im Prolog) die Zweiteilung angedeutet[139]. Um die beiden Bücher zu einer Einheit zusammenzuschließen, wurde der Tod des Caesarius nicht am Ende von Buch I als Abschluß des Lebensberichts, sondern an das Ende von Buch II gestellt. Merkwürdigerweise sind dort zuerst die Wunder nach dem Tode, dann erst der Tod berichtet – fast so, als hätten sich die Verfasser von Buch II nicht getraut, den Programmpunkt «Am Ende die Todesschilderung» anders als in wörtlichster Weise zu interpretieren. Bischof Cyprian von Toulon scheint das Haupt unseres Autorenkollektivs gewesen zu sein. Auftraggeber und Adressat der Vita ist die Äbtissin des von Caesarius gegründeten Frauenklosters, Casaria oder Caesaria, die, aus ihrem Namen zu schließen, derselben Familie wie Caesarius selbst angehörte[140].

nihil mundana arte compositum «nichts mit weltlicher Kunst Komponiertes« wollen die Verfasser dem Jungfrauenkloster zur Lektüre bieten, heißt es im Prolog der Vita (I 2). Und doch beginnt die Vita getreu rhetorischer Tradition mit einem ungenierten Lob des überragenden Einflusses der Familie des Caesarius in seiner Heimat Chalon-sur-Saône (I 3). Mit zwanzig Jahren verläßt Caesarius seine Heimat und begibt sich «mit nur einem Diener» nach dem Inselkloster Lérins (I 5). Das Amt des Kellermeisters muß dem furiosen Asketen auf Protest der Mönche wieder genommen werden; er wird sogar aus dem Kloster entfernt und nach Arles geschickt (I 7). Dort nimmt er Unterricht beim Rhetor Pomerius, entsagt gleich Hieronymus (*epist.* 22) nach einem Traum aller weltlichen Wissenschaft (I 9). Der Bischof von Arles wird auf ihn aufmerksam; sobald er erkennt, daß Caesarius demselben Familienverband wie er selbst angehört, befördert er ihn zum Diakon, Priester, Abt und läßt schließlich, wie die Vita freimütig berichtet, seine Beziehungen spielen, um dem Caesarius die Nachfolge auf seinem Bischofsstuhl zu sichern (I 13).

Gleich Epiphanius von Pavia und Severin von Noricum ist Caesarius die Stütze der römischen Bevölkerung in der Not der Auseinandersetzungen von Westgoten, Ostgoten und Franken um die Gallia Narbonnensis (I 20):

---

[139] *Quia, reverenda a nobis virgo Casaria* (*Caesaria* Krusch), *cum choro sodalium monacharum tibi commisso petis a nobis, ut* v i t a m e t c o n v e r s a t i o n e m *beatae memoriae sancti Caesarii institutoris vestri ab exordio repetentes comprehendere litteris debeamus* . . ., Vita S. Caesarii prol. (= c. 1), ed. Morin, p. 296; ed. Krusch, p. 457.

[140] Sie war die zweite Äbtissin des Klosters; auch die erste hieß Caesaria. Diese war eine Schwester des Caesarius.

Infirmis vero adprime consuluit subvenitque eis et spatiosissimam deputavit domum, in qua sine strepitu aliquo basilicae opus sanctum possint audire; lectos, lectuaria, sumptos cum persona, quae obsequi et mederi possit, instituit. Locum libertatemque suggerendi captivis et pauperibus non negavit. Praecipiebat ministro suo semper dicens: «Vide, si aliqui pauperum pro foribus adstant, ne pro quiete nostra forsitan trepida et verecunda paupertas ad peccatum nostrum praestolans patiatur iniuriam. Non enim implebitur regulariter ordinis nostri censura, si differamus miseros respicere vel audire, qui nos de diversis provinciis aerumnarum causa noscuntur expetere.» Data etiam redemptione, prout causa extitit, commendatosque, addens, qua tutarentur, orationem laxavit. Trahensque longa de profundo corde suspiria dicebat: «Vere factus est Christus blaterator et garrulus surdis; et tamen rogat omnes, suadet, admonet, contestatur.»

«Vor allem aber sorgte er für die Kranken, unterstützte sie und wies ihnen ein sehr geräumiges Haus zu, von wo sie unbelästigt vom Lärm den heiligen Dienst in der Basilika hören konnten: Betten, Bettzeug und Mittel stellte er bereit, zugleich jemanden, der die Dienste leisten und behandeln konnte. Den Gefangenen und Armen gab er einen Ort und die Möglichkeit, ihre Bitten vozutragen. Seinem Diener schärfte er immer ein: ‹Sieh nach, ob vor der Türe etwa Arme stehen, damit nicht etwa wegen unserer Ruhe die Armut zitternd und verschämt, uns zur Sünde, wartet und Unrecht leidet. Unseres Standes Pflicht wird nicht ordnungsgemäß erfüllt, wenn wir es aufschieben, uns der Elenden anzunehmen oder die anzuhören, welche uns aus verschiedenen Provinzen in ihren Drangsalen aufsuchen wollen.› Wie es die Sache verlangte, gab er Unterstützung, empfahl sie, fügte ein Gebet zu ihrem Schutz hinzu und entließ sie. Und unter langem Seufzen, das aus tiefem Herzen kam, sagte er: ‹Christus ist wahrhaft zum Schreier und Schwätzer für Taube geworden; und dennoch bittet er alle, rät, ermahnt, beschwört.›»

Sankt Caesarius in Not! Er seufzt laut unter der Last des Amtes, bleibt nicht in der Ferne prophetischer Distanz, wie Severin. Caesarius redet von seiner Bedrängnis. Aus dem großen Predigteifer des Caesarius ist der harte Satz zu verstehen, «Christus ist wahrhaft zum Schreier und Schwätzer für Taube geworden». Was Caesarius damit implizit von sich sagt, ist ein Schlüssel für das große und originelle Predigtwerk des Caesarius und für seine Lebensbeschreibung. Die Vita hat kaum eine Gliederung, wird aber von einem sich ständig äußernden Wesenszug wie von einem Leitmotiv geprägt. In allen Teilen der Biographie tritt der den fünf Autoren stets vor Augen stehende Bischof als ein Mann der beständigen Rede, Ermahnung, Predigt und Belehrung auf. Es ist Caesarius eine solche Gabe, von Gott zu sprechen, verliehen, daß er alles, was er sieht, als ein Gleichnis vorzubringen vermag (I 16). Er predigt jeden Sonntag, jeden Festtag, oft werktags zur Matutin; zur Vesper *(lucernarium)* werden Homilien verlesen, damit sich keiner mit Unwissenheit entschuldige (I 59). Seine Predigt zu verschmähen, hält er für eine große Sünde. Als er einmal bemerkt, daß einige nach dem Evangelium die Kirche verlassen, um sich die Predigt zu sparen, läuft

er stracks hinterher und donnert: «... Am Tag des jüngsten Gerichts könnt ihr das nicht mehr tun.» Fortan werden häufig die Kirchentüren nach dem Evangelium zugesperrt (I 27). Bischöfe, Priester und Diakone mahnt er energisch zur Predigt; denn der Hirt hat Rechenschaft abzulegen über jedes Schaf, das sich verirrt, weil der Hirt nicht ruft (I 54). Damit zieht er sich natürlich auch Feinde zu (I 60).

Ist Caesarius nicht mit der Predigt oder mit Psalmen beschäftigt, dann läßt er sich vorlesen (I 45). Die Schüler werden getadelt, weil sie zu wenig fragen: die Kühe könnten nicht immer zu den Kälbern laufen, es müßten auch einmal die Kälber zur Kuh kommen, sagt Caesarius in der ihm eigenen Drastik (I 52). Auch bei Tisch wird ohne Unterbrechung vorgelesen. Sein Amtsvorgänger Hilarius hatte diesen Brauch eingeführt[141]. Bei Caesarius wird diese Sitte ungemütlich für Leute, die sich mehr dem Essen als dem Zuhören widmen. Caesarius zwingt durch Fragen über das Gelesene zur Aufmerksamkeit (I 61-62). Wenn er nach Tisch fragt: «Sagt, was haben wir heute gegessen, was für Gerichte haben wir gehabt», dann stöhnen die Angesprochenen schon im Stillen, weil sie merken, daß der Bischof ihnen eine Ansprache über die *geistliche Speise* halten will (II 31). Wird der unermüdliche Redner von seinen Kammerdienern ermahnt, er solle doch ein wenig ruhen, antwortet er: «‹Gut redet ihr, wartet nur ein wenig.› Darauf die Kammerdiener: ‹Herr, was sagt ihr: wartet? Bei Tisch habt ihr euch durch vieles Reden ermüdet, und bis jetzt habt ihr nicht geschwiegen; erholt euch nun ein wenig.› Er antwortete wieder mit herzlicher Freundlichkeit: ‹Gut sprecht ihr›, sagt er, ‹aber sollen wir, weil wir ein Mahl genommen haben, keinen Wechselgesang anstimmen?›» (II 33). Der Heilige der Verkündigung zwingt zum Hören, Lesen, Singen. Das Volk muß in der Kirche Psalmen, Hymnen und Antiphonen lateinisch und griechisch singen – «damit es keine Zeit habe, in der Kirche zu schwätzen» (I 19)! Wer Diakon werden will, muß viermal das ganze Alte Testament und ebenso oft das Neue gelesen haben (I 56). Bücher werden in dem unter der Leitung seiner Schwester Caesaria stehenden Johanneskloster geschrieben (I 58). Unaufhörlich wird das Wort verkündet *Oportune importune, volentibus nolentibus*[142]. Der, an den das Wort erging

[141] *Cibum sine lectione non sumpsit; ab eodem in civitatibus ista est invecta primitus consuetudo*, Vita S. Hilarii c. 15, ed. Cavallin, *Vitae sanctorum Honorati et Hilarii*, p. 94. Das Neue ist das *ununterbrochene* Vorlesen. An Augustins Tisch war gelesen *und disputiert* worden, Possidius Vita S. Augustini c. 22.

[142] Vita S. Caesarii II 31 und 45 = II Tim 4, 2. Das Zitat begegnet auch in Caesarius, serm. 1 (Nicht weniger als vier moderne Ausgaben: Morin, *Sancti Caesarii ... opera* t. 1, 1937; Nachdruck Turnhout (CC 103) 1953; Nachdruck *Migne PL* suppl. 4, 1967/71, col. 255 sqq. und M.-J. Delage, *Césaire d'Arles, Sermons au peuple* t. 1: Sermons 1-20, Paris 1971).

Clama, ne cesses[143]! ruht selbst im Schlafe nicht von den göttlichen Gesprächen, sein waches Herz psalmodiert und spricht, in der Nacht hört man plötzlich den Schlafenden reden (II 56). Er fürchtet sich, von Gott zu schweigen, und mit Augustinus droht er sich und den Zeitgenossen: *Vae tacentibus de te, quoniam loquaces muti sunt*[144].

Augustinus! Einst gab es Wunsch-Martyrer, jetzt kommen Wunsch-Kirchenväter. Caesarius nennt sich, «meine Wenigkeit», in einem Atemzug mit Ambrosius und Augustinus (I 54) und propagiert seine Predigten auf die ihm eigene Weise *volentibus nolentibus*. Wer ihn nach seinen Predigten fragt, bekommt sie schriftlich, wer nicht danach fragt, bekommt sie ebenfalls (I 55). Er verschickt seine Predigten in ferne Gegenden *in Frantia, in Gallias, atque in Italia, in Hispania*. Er verehrt Augustins *catholicissimum sensum* (I 46) und ahmt Kleinigkeiten seiner Lebensweise nach[145]. Am Todestag Augustinus, dem 28. August, will er sterben und stirbt am 27. (II 46-48). In der Überlieferung sind Schriften des Caesarius tatsächlich teilweise in das Corpus Augustinianum eingegangen und mußten erst mühsam wieder von ihm getrennt werden.

Caesarius von Arles ist unter seinen Amtsgenossen, die nicht mehr predigen wollen, eine letzte Leuchte der mit der antiken Gesellschaft versinkenden Redekunst. Die Einsamkeit erklärt die Radikalität, mit der er sich als Verkünder begreift, bis zu dem Satz bitterer und stärkender Selbsterkenntnis: *Vere factus est Christus blaterator et garrulus surdis*. Die Einsamkeit der Erscheinung erklärt auch die Intensität, mit der das unermüdliche Sprechen des Heiligen von den fünf Schülern immer wieder berichtet wird; besäße man nicht die Predigten des Caesarius, dann müßte man allein aus der Vita den großen Prediger erkennen. Nach dem Tode des Caesarius bedauern seine Schüler die Ungeduld, mit der sie manchmal zugehört haben (I 32). Denn «jenes prophetische Wort ist an uns in Erfüllung gegangen: Hunger schicke ich euch auf die Erde, Hunger nicht nach Wasser und Brot, sondern das Wort Gottes zu hören».

Die *Vita S. Caesarii* schildert das Leben eines Menschen in einer Umbruchssituation. Caesarius verkörpert noch einmal die Tradition der gallischen Rhetoren und der in schier unermeßlicher Fülle schreibenden Kirchenväter. Aber ihm fehlt das Publikum. Er ist ein Abraham a Sancta Clara ohne Zuhörer, ein

[143] I 54 und II 32 = Is 58, 1. Auch dieses Zitat kommt in dem für Caesarius charakteristischen serm. 1 vor.

[144] I 54. Der Verweis der Herausgeber auf Is 6, 5 trifft nicht ganz das Richtige. Das dem Caesarius in den Mund gelegte Wort stammt aus Augustins Confessiones I 1.

[145] etwa Augustins silbernen Löffel (*in usu mensae suae argentum numquam habuit absque cocliaria*, Vita S. Caesarii I 37. Cf. Possidius, Vita S. Augustini c. 22: *Cochlearibus tantum argenteis utens ...*)

Augustin ohne Leser. Selbst die eigenen Leute empfinden seinen Mitteilungs- und Belehrungsdrang als lästig. Er lebt schon in einer frühmittelalterlichen Situation; noch bevor die Deklamationen der Spätantike verstummen, ist man ihrer überdrüssig geworden.

Für die Würdigung der sprachlichen Form der *Vita S. Caesarii* haben die Autoren selbst die Maßstäbe genannt[146]:

Unum tamen hoc in praesenti opusculi devotione a lectoribus postulamus, ut si casu scolasticorum aures atque iudicia nos simplices contingerit relatores attingere, non arguant, quod stilus noster videtur pompa verborum et cautela artis grammaticae destitutus; quia nobis actus et verba vel merita tanti viri cum veritate narrantibus lux sufficit eius operum et ornamenta virtutum. Etenim memoratus domnus Caesarius, quem habemus in opere, solitus erat dicere: «Nonnulli rusticitatem sermonum vitant et a vitae vitiis non declinant.» Meretur siquidem hoc et Christi virginum pura sinceritas, ut nihil fucatum, nihil mundana arte compositum aut oculis earum offeratur aut auribus placiturum; sed de fonte simplicis veritatis manantia purissimae relationis verba suscipiant. Atque ideo noster iste sermo integritatis religione contentus rennuit mundanam pompam, quia respuit cum suis operibus gloriae mundanae iactantiam et potius delectatur eloquio piscatorum concordare quam rethorum.

«Um eines aber bitten wir in vorliegendem frommem Werk die Leser: Wenn wir einfache Berichterstatter zufällig vor die Ohren und das Urteil geschulter Männer kommen, mögen sie uns nicht vorwerfen, daß unser Stil bar des Wortprunks und der Sicherheit in der Grammatik sei. Uns, die wir Taten, Worte und Verdienste eines so großen Mannes wahrheitsgemäß erzählen, genügt das Licht seiner Werke und [seine] Tugendzier. Denn der genannte Herr Caesarius, den wir zum Gegenstand haben, war gewohnt zu sagen: ‹Manche vermeiden bäurische Art im Reden, lassen aber nicht von den Lastern im Leben.› Ja, das verdient auch die reine Aufrichtigkeit der Jungfrauen Christi, daß nichts Geschminktes, nichts mit weltlicher Kunst Komponiertes ihren Augen oder Ohren gefällig angeboten werde. Vielmehr mögen sie die aus der Quelle der einfachen Wahrheit hervortretenden Worte reinster Erzählung empfangen. Und deshalb ist unsere Rede mit frommer Lauterkeit zufrieden und lehnt den weltlichen Prunk ab, denn sie verschmäht die Überheblichkeit weltlichen Ruhms mit ihren Werken und freut sich mehr an der Übereinstimmung mit der Redeweise der Fischer als der der Rhetoren.»

potius eloquio piscatorum concordare quam rhetorum war damals schon eine bloße Redensart. Es wäre leicht nachzuweisen, daß dieser Text allerhand Rhetorisches – gewiß auf niederem Niveau – beinhaltet und damit sich selbst widerlegt. Aber so konventionell und widersprüchlich das sein mag, die Autoren haben doch ein Anliegen und eine Vorstellung von dem, was sie wollen. Sie lehnen die Rhetorik ab und meinen damit die überzüchtete gallische Rhetorik etwa des *Sermo de vita S. Honorati* (um 430), die mit Ennodius von Pavia († 521) noch

[146] Vita S. Caesarii I 2, ed. MORIN, p. 297.

bis in die Zeit unserer Autoren lebendig blieb. Ihre Richtschnur ist Caesarius, der keine Scheu hatte vor der *rusticitas sermonum*. Das ergibt natürlich nicht *veritatis purissimae verba*, sondern einfach ein niedereres Stilniveau. Es wird von unseren Autoren charakterisiert durch das Fehlen von *pompa verborum* und *cautela artis grammaticae*. Was ist damit gemeint? Die auffälligste Erscheinung am Latein unserer Autoren ist eine Verschiebung des Präpositional- und Pronominalsystems, durch die die Sprache deutlicher und direkter wird. Sie nähert sich dem Sermo rusticus an, den Caesarius in seinen Werken explizit und implizit propagiert hat[147].

Den Autoren der *Vita S. Caesarii* genügt häufig die Deklination des Nomen nicht mehr zum Ausdruck einer Beziehung. An ihre Stelle tritt die präpositionale Umschreibung (Präposition + dekliniertes Substantiv), z. B.

II 9 *naves . . . plenas cum tritico* statt plenas tritici
II 21 *dum ad sanctum virum esset exhibita* statt *sancto viro*

Am Ende dieses sprachlichen Wandels steht der vollständige Verlust des Kasussystems im Französischen. Präposition und Wortstellung übernehmen die Funktion des Kasus. Die vitalste Präposition ist in der spätlateinischen Phase *de*. Die Vita (I 27) sagt in wörtlicher Übereinstimmung mit *sermo* 1 des Caesarius *de ecclesia foris exire*. Hier ist nicht mehr der Gebrauch von *de*, sondern auch die Präpositionshäufung typisch (*de-foris* → fr. dehors, it. difuori).

Noch aufschlußreicher ist die Beobachtung des Pronominalsystems. *ipse* ist «sehr schwach determinierend, manchmal ganz artikelmäßig»[148]. Das Personalpronomen *vos* tritt neben *tu*. Entsprechend wird das ganze System der Anrede an den Bischof teilweise auf den «Pluralis reverentiae» umgestellt. Das ist eine für das VI. Jahrhundert charakteristische Erscheinung, deren Bedeutung weit über das Sprachgeschichtliche hinausgeht.

Für die normativ erklärende Grammatik ist der Pluralis reverentiae «wohl nur eine Umdrehung des Pluralis maiestatis» (HOFMANN-SZANTYR, p. 20). In diesem spricht jemand von sich selbst in der Mehrzahl (z. B. *decernimus*), in jenem wird jemand in der Mehrzahl angesprochen (*Domne, . . . reversa ad se est puella, supra quam orastis*, Vita S. Caesarii II 4; cf. CAVALLIN, *Literaturhistorische und textkritische Studien zur Vita S. Caesarii*, 1934, p. 60). Der Pluralis maiestatis tritt im III. Jahrhundert auf. Die Altertumswissenschaft erklärt sich das Phänomen pragmatisch aus der Tatsache, daß zu eben dieser Zeit meist mehrere Kaiser regierten; der Kaiser also in der Mehrzahl angesprochen werden mußte.

[147] cf. AUERBACH, *Literatursprache und Publikum in der lateinischen Spätantike und im Mittelalter*, 1958, p. 67 sqq. A. VACCARI, «Volgarismi notevoli nel latino di S. Cesario di Arles», *ALMA* 17, 1943, p. 135-148.

[148] CAVALLIN, *Literarhistorische und textkritische Studien zur Vita S. Caesarii Arelatensis*, Lund 1934, p. 64.

Der Pluralis reverentiae folgt im IV. Jahrhundert. Die feierlichen staatlichen Ausdrucksweisen wurden rasch von kirchlichen Würdenträgern übernommen, wie vieles andere Hofzeremoniell: Weihrauch, Kerzen, Prozessionen ... Für das lateinische Mittelalter ist das Nebeneinander von Duzen und Ihrzen charakteristisch. Die Grenze zwischen den beiden Anredeformen liegt anders als bei den modernen Sprachen. Bei Gregor d. Gr. «it was a sort of attitude or tone that could be assumed or abandoned at pleasure, according to the various shades of feeling of the speaker (or writer) from one instant to another», H. F. MULLER, «The Use of the Plural of Reverence in the Letters of Pope Gregory I. (590-604)», *The Romanic Review* 5, 1914, p. 68-89, hier p. 88. Angefangen mit Petrarca hat der Humanismus für das individuelle «Du» gestritten und den zeremoniellen Plural aus dem Latein ausgemerzt. Er lebt in vielen Volkssprachen noch weiter; jedoch läßt sich nach Tocquevilles Gesetz der wachsenden Gleichheit ein Ende der Anredeformen im Plural in allen modernen Sprachen prognostizieren. Zweifellos handelt es sich hier um einen Fall von «Soziolinguistik», und insofern wäre in vertiefter geschichtlicher Sicht die Frage nach Entstehung und Verhältnis von Pluralis maiestatis und Pluralis reverentiae neu zu stellen.

Der sprachliche Wandel ist im zweiten Teil der Vita ausgeprägter als im ersten. Die Bischöfe befleißigen sich eines noch in Maßen anspruchsvollen Stils; Cavallin hat in diesem Teil der Vita die weitgehende Beachtung einer der *Vita S. Hilarii* entsprechenden Satzschlußtechnik festgestellt, in der allerdings das rhythmische Element weiter an Boden gewonnen hat[149]. Die klerikalen Kammerdiener des Caesarius achten in dem von ihnen geschriebenen oder diktierten[150] Teil nicht mehr auf derlei Rhetorica. Ihr barbarischer Stil zeigt, was für Ausdrucksmöglichkeiten der kompromißlos angewandte Sermo rusticus eröffnete (II 42):

Alias vero eunte me per plateam Francus quidam iam totus frigore quartanae febris incurvus aeque tremebundus ante me ambulabat. Et cum velociter ire disponerem ego, quo citaveram, post me coepit clamare: ‹Benedicte, si habes, da mihi de drapo sancti Caesarii; propter frigoras, quia multis valet, volo bibere.› Ego, qui velociter properare volebam, quo coeperam, dixi: ‹Si me expectas, crastino do tibi, quod quaeris.› Ille vero ait: ‹Ego hodie habeo diem et iam totus tremo; quando te expectare habeo?›

[149] CAVALLIN, *Eranos* 46, 1948, p. 143 sqq.

[150] Man vergleiche dazu den protokollartigen Übergang von Buch I zu Buch II der Vita S. Caesarii (I 63): *Rogamus tamen vos, sancti fratres Messiane presbyter et Stephane diacone, ... ut hinc opusculo vestram quoque collationem iungatis.* (II 1) *Messianus presbyter et Stephanus diaconus dixerunt: De sancti beatissimique patris et sacerdotis ac magistri nostri domni Caesarii conversatione atque virtutibus ... dicturi ...* Nach CAVALLIN, *Literarhistorische und textkritische Studien*, 1934, p. 26, «kann man dieses quasi-dialogische Zwischenspiel (sowie die Einteilung unsrer Vita in zwei Bücher mit verschiedenen Autoren) nur als eine, freilich nicht besonders geschickte Angleichung an die literarische Form» der Martinsschriften des Sulpicius Severus verstehen. Man wird aber auch an den Stil von Konzilsakten erinnert.

Tunc ego non otiose mihi illum in platea totiens ante positum cogitans dixi ad eum: ‹Veni, inquio, iuvenis; ego tibi dono, quod quaeris.› Statim ambo redivimus; et cum in cella mea ingressi manus uterque lavassemus, protuli linteum, ex quo sanctum corpus dulcis domni tersum fuerat. Tuli ergo parvulam partem, ut darem ei; et ille Francus cum suo grandi furore ait ad me: ‹Tolle, homo: quid mentiris? Ego audivi, quod ille benedictus non linteum, sed pannos in usum habuerit, quod ego lavare volo et cum aqua bibere.› Tunc ego cum lacrimis dixi: ‹Bene dicis, verum audisti; sed hinc corpus ipsius sancti, quando transiit, detersum est.› Et ille: ‹Da, inquit, ergo si sanus sim.› Acceptum itaque, statim in eadem hora a domino sanitatem sensit.

«Ein ander Mal, als ich über den Platz lief, ging vor mir ein Franke, der vor Schauern des Viertagefiebers schon ganz gekrümmt und voller Zittern war. Und als ich meine Schritte dahin lenkte, wohin ich gerade wollte, begann er, hinter mir her zu rufen: ‹Gesegneter, gib mir vom Tuch des heiligen Caesarius, wenn du hast; ich will [mir] wegen meinem Schüttelfrost [etwas zu] trinken [machen], weil er vielen hilft.› Ich wollte rasch, wie begonnen, weitereilen und sagte: ‹Wenn du auf mich wartest, gebe ich dir morgen, was du willst.› Er aber sagte: ‹Heute ist mein Fiebertag. Ich zittere schon ganz. Wann soll ich auf dich warten?› Ich, nicht faul, bedachte, daß er sich mir auf dem Platz so oft in den Weg stellte, und sagte zu ihm: ‹Komm›, sage ich, ‹junger Mann; ich gebe dir, was du willst.› Sogleich kehrten wir beide um, und als wir in meine Zelle eingetreten waren, wusch sich jeder die Hände, und ich holte ein Leinenstück hervor, mit dem der heilige Leichnam des süßen Herrn abgetrocknet worden war. Ich nahm also ein kleines Stück davon, um es ihm zu geben, und da sagte der Franke mit seiner großen Wut zu mir: ‹Mann, weg damit, mach mir nichts vor! Ich habe gehört, daß jener Selige nicht Leinen, sondern Lumpen trug. Das will ich waschen und mit dem Wasser trinken.› Da sprach ich unter Tränen: ‹Wohl gesprochen, richtig hast du gehört. Aber damit ist der Leib des Heiligen, als er verschied, abgetrocknet worden.› Und er sagt: ‹Gib, wenn ich nur gesund werde.› Er nahm es und fühlte sogleich zur selben Stunde [daß er] vom Herrn Gesundheit [erlangt hatte].»

Der Kleriker, der dieses schrieb, hat seine lateinische Bibel nicht umsonst viermal gelesen[151]. Er hat an ihr erzählen gelernt; daß man Sätze mit *Et* oder *Tunc* beginnt, ungeniert *ego* gebraucht[152], das Verbum mit einem anderen Wort moduliert (*ire disponerem, coepit clamare, properare volebam*). Es ist ein Latein, das durch kein intensives Grammatikstudium mehr gezügelt und entsprechend fehlerhaft (*frigoras* statt *frigora*) und unklar ist. Aber es ist lebendig: ein neues Wort taucht auf (*drapus*), und die Hauptsache ist großartig formuliert. Konnte der Schrecken, den jener (*ille*, 5×) fürchterliche Kerl aus dem Norden dem über den Platz dahinhuschenden wehrlosen Ich (*ego*, 8×) des mediter-

[151] wie das Caesarius von seinen Klerikern verlangte (Vita I 56).

[152] Auch die monumentalen *Novae concordantiae bibliorum sacrorum iuxta vulgatam versionem* von Bonifatius FISCHER, Stuttgart 1977, kapitulieren vor der Häufigkeit des Vorkommens von *ego* in der Vulgata und lassen das Wort aus.

ranen Klerikers einflößte, besser formuliert werden als in dem barbarischen *ille Francus cum suo grandi furore*?

Wir begegnen hier wieder dem demonstrativen Stil des *Itinerarium Egeriae*. Wieder wird deutlich, daß das Vorrücken der starken Pronomina *(ille, ego)* tief im Stilistischen wurzelt. Da wird ständig hierhin und dorthin gezeigt, gestikuliert, «mit Händen und Füßen» erzählt. Neue Schichten von Lateinredenden treten in die Literatur ein, einfache Leute der Kirche, die sich in klassischen Zeiten kaum zu literarischer Tätigkeit berufen gefühlt hätten. «Bei den feinsten Schachzügen des Weltgeistes rücken die unbedeutenden Figuren vor» (Ernst Jünger). Sie tragen ihre Lebenswelt in die schöne Literatur: die faustdicke Wundergeschichte um den unheimlichen Franken. Die merowingische Realität erscheint in litteris. Man könnte zugespitzt sagen, daß zwischen dem ersten und dem zweiten Buch der Caesariusvita die Demarkationslinie zwischen «Spätlatein» und «merowingischem Latein» verläuft. Die lateinische Bibel ist nunmehr das Element der Sprache und die Grundlage des literarischen Ausdrucks. Die Kontrolle durch das Grammatikstudium schwindet. Das geschriebene Latein entwickelt sich in Analogiebildungen weiter und öffnet sich teilweise der Volkssprache. In seinen besten Partien ist dieses Latein von einer erstaunlichen Ausdrucksfähigkeit. Man könnte von einer expressionistischen Phase des lateinischen Stils sprechen. Es handelt sich nicht um eine Variante eines alten, die Wiederbelebung eines vergessenen lateinischen Stils, sondern um einen neuen Stil. Die Kammerdiener des Caesarius schreiben ihn gewiß ohne das Bewußtsein, eine neue Epoche der lateinischen Sprachgeschichte zu eröffnen. Aber Caesarius, ihr Vorbild und Meister, hat sich so oft über Sprache und Stil geäußert, daß man von ihm mit Recht sagen kann, er habe einem neuen Stil, dem «Merowingerlatein», den Weg bereitet[153]. Er selbst gehört noch nolens volens in die rhetorische Tradition der Alten Welt, er ist mit seiner den Zeitgenossen kaum mehr erträglichen Beredsamkeit ein Mann der Antike. Seine vornehmeren Schüler (die Bischöfe, die das I. Buch verfaßten) stehen zwischen den Zeiten. Sie wissen immerhin noch ihre Solözismen mit klingenden Schlüssen zu versehen. Mit den Autoren des zweiten Buchs der Caesariusvita ist in Perspektive und Stil die Basis der Merowingerzeit erreicht. Der Sermo humilis und rusticus, den viele Kirchenväter als den einzig dem Christentum angemessenen Sprachstil (meist augenzwinkernd) gepriesen hatten, wurde nun wirklich literaturfähig.

---

[153] AUERBACH, *Literatursprache und Publikum*, p. 67.

Anhang: Weitere Biographien aus dem Umkreis von Arles und Lérins

nutrix sanctorum insula,
Ennodius, Vita B. Antoni, 39.

Arles und das Mönchtum auf den lerinischen Inseln stehen im V. und VI. Jahrhundert in engster Beziehung zueinander. Arles war die kirchliche Metropole für weite Teile Südgalliens, Lérins seit der Gründung des Klosters um 410 (dem Jahr der Eroberung Roms durch Alarich) das überragende spirituelle Zentrum. Jeder der drei Bischöfe, deren Biographien im Vorangehenden behandelt wurden, war einmal Abt oder Mönch in Lérins.

Der zweite Abt von Lérins war (nach Honoratus, dem Gründer) Maximus, später Bischof von Riez in der Provence (433-um 460). Sein Leben verherrlichte in einer Rede im Stil des *Sermo de vita S. Honorati* sein Nachfolger Faustus, der zuerst im Jahr 433 die Nachfolge des Maximus als Abt von Lérins antrat, dann um 460 nochmals sein Nachfolger als Bischof von Riez wurde († nach 485). Da der *Sermo de S. Maximo episcopo et abbate*[154] sich an das Volk von Riez wendet, dürfte er in der Bischofszeit des Faustus geschrieben sein (um 460 - nach 485).

Hundert Jahre später, um 585, schrieb ein Dinamius (Dynamius) Patricius von Marseille, der als *rector Provincae* mehrfach in der Literatur des VI. Jahrhunderts begegnet[155], nochmals die Biographie des Maximus von Lérins und

---

[154] Der Sermo de S. Maximo episcopo et abbate ist im Mittelalter in einer Homiliensammlung unter dem Namen des Eusebius von Emesa [«Eusebius Gallicanus»] überliefert worden. Die schon ältere Vermutung, daß die Rede auf Maximus von Faustus von Riez stammt (cf. *BHL* nr. 5852), wird durch die jüngste Forschung erhärtet. Ausgaben: *Migne PL* suppl. 3, 1963, col. 633-640 [unter dem Titel Eusebius Gallicanus serm. 34] und S. GENNARO, *Dinamii Vita S. Maximi episcopi Reiensis. Fausti Reiensis Sermo de S. Maximo episcopo et abbate*, Catania 1966, p. 131-153.

[155] cf. Gregor v. Tours, Historiae VI 7, und 11; IX 11. – Diesen schon ob seines Literaturge- Standes interessanten Schriftsteller erwähnen die alten katalogartigen schichten (J. A. FABRICIUS, Bibliotheca latina mediae et infimae aetatis t. 2, Ausgabe Florenz 1858 s. v. «Dynamius», p. 484), die neueren übergehen ihn. Zu seinem Werk gehört ein Gedicht auf die Insel Lérins und ihre (damalige) Vielfalt von Wäldern, ed. A. RIESE, *Anthologia latina* t. 1/2, Leipzig ²1906, nr. 786 a, p. 265 sq. SCHALLER-KÖNSGEN, *Initia carminum* nr. 8222. Die zuletzt von P. RICHÉ, *Education et culture dans l'occident barbare*, Paris 1962, p. 230, geäußerten Zweifel an der Autorschaft sind unbegründet nach S. GENNARO, *Dinamio agiografo, autore del carme ‹De Lerine› insula?*, Catania 1980. Die mit dem Namen des Dinamius in Verbindung gebrachte Vita S. Marii (Marini) abbatis Bodanensis (*Acta SS* Ian. t. 2, 1643, p. 774-776; *Migne PL* 80, col. 25-32) wäre nach *Clavis PL* nr. 1058 «posterioris aetatis».

Riez. In dieser *Vita S. Maximi*[156] ist durchaus auf das vorausgehende Werk des Faustus von Riez Bezug genommen. Dinamius will in seinen Fußtapfen gehen und die Sitte der Kirche von Riez fortführen, am Jahrestag des Todes des Maximus seiner in einer Rede zu gedenken (*Beatissimi Maximi . . . hodie dies sanctae sollemnitatis excolitur, qui quotannis . . . innovatur, cuius nos gesta pandere devotio fidelis admonet et m o s p r i s c a constringit,* Vita S. Maximi c. 2). Obwohl selbst noch rhetorisch gebildet, bricht Dinamius mit der rhetorischen Form des alten *Sermo.* Faustus von Riez hat Maximus in einer typisierenden Weise dargestellt, die kaum ein individuelles Detail erlaubt. Immerhin überliefert Faustus, daß Maximus so finster dreinblickte, daß man glauben mochte, er wolle immer den unsichtbaren Feind mit seiner Miene erschrecken (c. 7). Der Reiz des *Sermo* liegt in den Formulierungen und Einfällen, etwa wenn Faustus am Schluß die Zuhörer aufruft, den ohne Testament verstorbenen Vater zu plündern: der eine soll das Seidengewand seiner Taten, der andere die Barschaft seiner Milde, der dritte den Brustschmuck seines Wohlwollens an sich reißen usw. (c. 14). Dinamius hat diese sich an noch antikes Publikum richtende Rede ersetzt durch eine Serie von Wundergeschichten im Stil des späten VI. Jahrhunderts. Neben vielem anderen paßt auch die finstere Miene nicht mehr ins Heiligenbild der Zeit. Maximus ist bei Dinamius lieb anzuschauen (*blandus aspectu,* c. 4). Literaturgeschichtlich sind die beiden Viten wichtig als früher Beleg für Umstilisierung von einem Epochenstil in den anderen.

Lupus, der spätere Bischof von Troyes (etwa 430-479), war mit der Schwester des Hilarius von Arles verheiratet, trennte sich von ihr im kritischen siebten Jahr und begab sich für ein Jahr nach Lérins zu Abt Honoratus. Seine vielgelesene Vita[157], deren Überlieferung bis zu einer Halbunzialhandschrift des VIII. Jahrhunderts zurückreicht[158], ist von Krusch mit «ineunte aevo Carolingico» wahrscheinlich viel zu spät datiert worden[159]. In den Kreis der lerinischen Literatur gehört sie insofern, als intensive Textbeziehungen zum *Sermo de vita S. Honorati* und zur *Vita S. Hilarii* bestehen.

Der bedeutendste Bischof Galliens im V. Jahrhundert war Germanus von Auxerre (um 418 - um 445). Sein Lebenslauf hat in den Anfängen einige Ver-

Die Untersuchung der gesamten mit Dinamius verbundenen Literatur ist ein Desiderat.

[156] ed. S. Gennaro, *Dinamii Vita S. Maximi,* Catania 1966, p. 65-127. Ältere Ausgabe *Migne PL* 80, col. 31-40.

[157] Krusch hat seine Ausgabe der Vita S. Lupi in *Merov.* t. 3 ersetzt durch die in t. 7 derselben Serie, p. 295-302.

[158] Leningrad, F. v. I. 11; *CLA* XI 1607.

[159] Die extreme Gegenposition bezog H. Delehaye mit dem lakonischen Vermerk «a suppari scriptore edita», *Acta SS* Propylaeum Dec., Brüssel 1940, p. 313.

wandtschaft mit dem des Ambrosius. Mit den aus dem lerinischen Mönchtum hervorgegangenen Bischöfen pflegte er enge Verbindungen. Seine Biographie[160] ist etwa 30 Jahre nach seinem Tod von einem Constantius geschrieben worden, bezeichnenderweise nicht in Auxerre, sondern in Lyon, wo Bischof Eucherius das fromme Rhetorentum von Lérins propagiert hatte.

Eucherius, der wohl einflußreichste Schriftsteller von Lérins, schrieb als Bischof von Lyon (etwa 434-450) die Geschichte der Thebäischen Legion: *Passio Acaunensium martyrum*[161]. Prolog und Begleitschreiben kennzeichnen die Passio als ein Werk von literarischem Anspruch. «Andere bringen Gold und Silber . . ., wir diese Schrift», schreibt Eucherius im Begleitbrief[162]. Das Opusculum war als ein kostbares Geschenk an die heiligen, zu St. Maurice im Wallis verehrten Martyrer gedacht.

Eucherius umreißt eingangs (c. 2) die Rolle des Militärs in der diokletianischen Verfolgung, dann stellt er die Thebäer in wirkungsvollen Parallelismen und Kontrasten vor als *virtute nobiles, sed nobiliores fide; erga imperatorem fortitudine, erga Christum devotione certabant* «vornehm durch Mannhaftigkeit, aber vornehmer durch den Glauben; mit Tapferkeit kämpften sie für den Kaiser, mit Frömmigkeit für Christus» (c. 3). Ein ausgesprochen rhetorisches Rezept befolgt Eucherius, wenn er in c. 5, bevor er «zum übrigen» kommt, «die Lage des Platzes der Erzählung» einfügt. Er nennt sogar das Stichwort aus der Findungslehre der Rhetorik hierzu: *situs loci*[163]. In kurzen Abschnitten schildert Eucherius die Weigerung der Legion, an den Christenverfolgungen teilzunehmen und die Reaktion des Kaisers Maximian hierauf. Die Namen der Offiziere werden genannt: Mauricius, Exuperius, Candidus (c. 8). Dann folgt das Prunk-

[160] Constantius, Vita S. Germani, ed. W. Levison, *Merov.* t. 7, p. 247-283. Davon abhängig ist die Ausgabe von R. Borius, *Constance de Lyon: Vie de Saint Germain d'Auxerre,* Paris 1965.

[161] ed. Krusch, *Merov.* t. 3, p. 32-39.

[162] *Itaque cum alii ex diversis locis adque provinciis in honorem officiumque sancto-rum auri adque argenti diversarumque rerum munera offerant, nos scribta haec nostra, si vobis suffragantibus dignantur, offerimus, ib.* p. 40. Nach A. Dufourcq, *Étude sur les Gesta Martyrum romains* t. 2: Le mouvement légendaire lérinien, Paris 1907, p. 29, hätte Eucherius die Idee aus der ps. ambrosianischen Passio SS. Agricolae et Vitalis geschöpft. Dort sagt Ps. Ambrosius von sich, er habe «Mit-bringsel» voller Heiligkeit und Gnade mitgebracht (*Apophoreta quidem plena sanc-titate et gratia mecum detuli, Acta SS* Nov. t. 2/1, 1894, p. 247). Dufourcq hat die Stelle nicht im Zusammenhang gelesen. Das «Mitbringsel» des Ps. Ambrosius sind Reliquien, das des Eucherius der Text der Passio.

[163] L. Arbusow, *Colores rhetorici,* Göttingen ²1963, p. 70 s. v. «Ekphrasis, Descriptio» [Lit.].

stück der Passio, die schon durch ihre Länge von allem übrigen abgehobene Er-
klärung der Thebäer an den Kaiser[164]:

Milites sumus, imperator, tui, sed tamen servi, quod libere confitemur, dei. Tibi mili-
tiam debemus, illi innocentiam; a te stipendium laboris accepimus, ab illo vitae ex-
ordium sumpsimus. Sequi imperatorem in hoc nequaquam possumus, ut auctorem nege-
mus deum, utique auctorem nostrum, deum auctorem – velis nolis – tuum. Si non in
tam funesta conpellimur, ut hunc offendamus, tibi ut fecimus hactenus, adhuc parebi-
mus; si aliter, illi parebimus potius quam tibi. Offerrimus nostras in quemlibet hostem
manus, quas sanguine innocentium cruentare nefas ducimus. Dexterae istae pugnare
adversum impios adque inimicos sciunt, laniare pios et cives nesciunt. Meminimus nos
pro civibus potius quam adversum cives arma sumpsisse.

Pugnavimus semper pro iustitia, pro pietate, pro innocentium salute: haec fuerunt
hactenus nobis pretia periculorum. Pugnavimus pro fide, quam quo pacto conservabi-
mus tibi, si hanc deo nostro non exhibemus? Iuravimus primum in sacramenta divina,
iuravimus deinde in sacramenta regia; nihil nobis de secundis credas, necesse est, si
prima perrumpimus . . .

Et nunc non nos vel haec ultimae vitae necessitas in rebellionem coegit, non nos
adversum te, imperator, armavit ipsa saltim, quae fortissima est in periculis, despe-
ratio. Tenemus, ecce, arma et non resistimus, quia mori quam occidere satis malumus
et innocentes interire quam noxii vivere praeoptamus. Si quid in nos ultra statueris,
si quid adhuc iusseris, si quid admoveris: ignes, tormenta, ferrum subire parati sumus.
Christianos nos fatemur, persequi christianos non possumus.

«Deine Soldaten sind wir, Kaiser, doch Knechte – wir bekennen es frei – Gottes. Dir
schulden wir Soldatendienst, ihm Unschuld; von dir erhalten wir Lohn für Mühe, von
ihm haben wir den Ursprung des Lebens. Dem Kaiser folgen können wir da nimmer-
mehr, wo wir den Schöpfer verleugnen, Gott, unseren Schöpfer, Gott, den Schöpfer
– magst du wollen oder nicht – auch deiner. Werden wir nicht zu solchem Unheil ge-
nötigt, ihn zu beleidigen, so werden wir dir gehorchen, wie wir bisher taten; andern-
falls werden wir lieber ihm gehorchen als dir. Wir bieten unsere Hände gegen jeglichen
Feind; sie mit dem Blut der Unschuldigen zu beflecken, ist uns ein Greuel. Diese
Schwerthände wissen zu kämpfen gegen Frevler und Feinde; Gottesfürchtige und römi-
sche Bürger zerfleischen können sie nicht. Erinnern wir uns recht, so haben wir für unsere
Bürger, nicht gegen sie, die Waffen ergriffen.

Wir haben immer für Gerechtigkeit, Gottesfurcht und das Heil der Unschuldigen
gekämpft: das war uns bislang der Gefahren wert. Wir haben für Treue gekämpft; wie
sollen wir sie dir bewahren, wenn wir sie unserem Gott nicht halten? Zuerst haben wir

[164] Passio martyrum Acaunensium c. 9, *Merov.* t. 3, p. 36 sq. Die Übersetzung von J. Bütler, *Die Thebäische Legion*, Luzern 1951, p. 18 sq. ist verglichen. Neue Interpretation S. Pricoco, *L'isola dei santi.* Il cenobio di Lerino e le origine del monachesimo gallico, Rom 1978, p. 223 sqq.: «La Passio Acaunensium martyrum e l'ideologia dell'impegno civile».

die Fahneneide Gottes geschworen; dann die Fahneneide des Herrschers; du darfst
unserem zweiten Eid keinen Glauben schenken, wenn wir den ersten gebrochen
haben . . .

Und jetzt hat uns auch die höchste Lebensgefahr nicht zu Aufständischen gemacht,
nun hat uns auch nicht, die in Gefahr die stärkste ist, Verzweiflung, gegen dich zu den
Waffen gerufen. Siehe, wir stehen in Waffen und widerstehen nicht, denn viel lieber
wollen wir sterben als töten, lieber unschuldig zugrunde gehen als schuldig leben. Was
du noch gegen uns verfügst, was du noch befiehlst, was du betreibst: Feuer, Foltern,
Schwerter zu ertragen sind wir bereit. Als Christen bekennen wir uns, Christen ver-
folgen können wir nicht.»

Danach fällt der Text wieder in knappe Erzählweise: Die Legion läßt sich wider-
standslos hinrichten (c. 10), der Autor wundert sich mit dem Hörer oder Leser
über das ungewohnte Bild und lobt die *angelica legio* (c. 11). Das ist die rhetori-
sche *laudatio* (εὐδαιμονισμός). Es folgen Nachträge zu Victor und Ursus (c. 12
u. 14), bei denen es zweifelhaft ist, ob sie in die älteste Niederschrift gehören[165],
dann – nach Lactantius' *De mortibus persecutorum* – der schreckliche Tod des
Verfolgers (c. 15). Dem Bischof Theodor von Octodurum (Martigny im Rhône-
tal), einem Zeitgenossen des Ambrosius, sollen sich die Thebäer geoffenbart ha-
ben (*revelata traduntur*, c. 16). Er hat offenbar die Basilika errichtet, «die sich
nun an den gewaltigen Felsen anschließt, ihn allerdings nur an einer Seite be-
rührt (c. 16). Stellvertretend für viele sollen zwei Wunder die Heiligkeit des
Ortes dartun (c. 17-19). Das Begleitschreiben an den (näher nicht bekannten)
Bischof Salvius unterstreicht noch einmal (wie schon der Prolog und c. 16), daß
Eucherius von Lyon sich in der Sache auf andere berufen muß: Seine Gewährs-
leute haben die Nachrichten vom Bischof Isaac von Genf, der wiederum ver-
mutungsweise auf Theodor von Octodurum fußt. Die Quelle ist also eine «Zeu-
genkette».

Die Passio ist unübersehbar um ein einziges Stück konzipiert: die Botschaft
der Thebäer an den Kaiser. Inhaltlich ist diese Botschaft ein Stück konstantini-
scher Reichstheologie. Das Christentum hatte die militärischen Grundbegriffe
fides und *sacramentum* unwiderruflich aufgespalten; die christliche Spätantike
versucht, auf dem Wege der Analogie die getrennten Hälften wieder einander
anzunähern. Tertullian hatte gesagt: «Unvereinbar ist der göttliche und der
menschliche Fahneneid *(sacramentum)* . . . ein und dieselbe Seele kann nicht
zweien verpflichtet sein, Gott und dem Kaiser[166].» Es gab für Tertullian keine
Brücke zwischen dem Sakrament Christi und dem des Kaisers. Zwei Jahrhun-

[165] cf. D. van Berchem, *Le martyre de la légion Thébaine*, Basel 1956, p. 14.

[166] *Non convenit sacramento divino et humano, signo Christi et signo diaboli, castris lucis et castris tenebrarum; non potest una anima duobus deberi, deo et Caesari,* Tertullian, De idololatria 19, *CSEL* 20, 1890, p. 53.

derte später stellte Eucherius eine Parallele zwischen Gottesdienst und Reichsdienst her: Zuerst die Fahneneide Gottes, dann die des Herrschers; zuerst die Treue zu Gott, dann die zum Kaiser. Das Weltliche wird durch das Geistliche, das kleinere durch das größere legitimiert: der Glaube begründet die Kaisertreue, das Sakrament den Fahneneid. Zum Konflikt kommt es nur, weil der Kaiser die Entsprechung nicht respektiert und durch seinen Befehl an die Legion, die Christen zu verfolgen, das militärische *sacramentum* gegen das kultische ausspielen will. Verzichtete der Kaiser darauf, so bliebe ihm die christliche Legion heroisch ergeben.

So wird der heilige Mauritius vom Befehlsverweigerer zum Bannerträger des christlich-römischen Reichsgedankens, und er ist es in den Nachfolgereichen der Burgunder und der Deutschen geblieben[167]. Der karolingische Überarbeiter der *Passio Acaunensium martyrum* hat die Erklärung als einziges längeres Stück wörtlich von Eucherius übernommen und als Glanzpunkt an den Schluß der langen Rede gesetzt, die bei ihm Mauritius vor versammelter Legion hält[168]. Die Erklärung der Thebäer ist der Schlüssel für die weite Verbreitung der Legende der thebäischen Legion in alle Länder Westeuropas[169].

Es bedarf keiner eingehenden Analyse, um den rhetorischen Gedanken des Textes zu erkennen. Er ist gefüllt mit Figuren aller Art: Klangfiguren, die den Text wie mit Reimen durchsetzt erscheinen lassen, Wortfiguren, etwa die Häufung in einfacher Reihe *(pro iustitia, pro pietate, pro . . . salute; ignes, tormenta, ferrum)* oder mit Steigerungseffekt (*statueris . . . iusseris . . . admoveris:* Klimax), Satzfiguren (Parallelformen) und Gedankenfiguren (Doppelbedeutung von *fides* und *sacramentum*). Alle Perioden schließen mit metrischen Klauseln, und auch die Kola und Kommata sind weitgehend durchgebildet, vor allem nach der «zweiten Clausel» im Zielinskischen System

– ∪ – – ∪ –
imperator tui

– ∪ – – ∪ –
confitemur dei

und ihrer schweren Nebenform, bei der der Creticus (– ∪ –) der «Basis» zum Molossus (– – –) wird

[167] A. J. Herzberg, *Der heilige Mauritius*, Düsseldorf 1936. A. Brackmann, «Die politische Bedeutung der Mauritiusverehrung im frühen Mittelalter», *SB Berlin* 1937, nr. 30. H. Beumann, «Laurentius und Mauritius. Zu den missionspolitischen Folgen des Ungarnsieges Ottos des Großen», *Festschrift Walter Schlesinger*, Köln-Wien 1974, p. 238-275.

[168] *Acta SS* Sept. t. 6, 1757, p. 345 sq.

[169] van Berchem, p. 54.

– – – – ∪ –
periculis desperatio

– – – – ∪ ∪
christianos non possumus

Das letzte Beispiel vom Schluß der Rede ist so gebaut, daß auch die Wortakzente und Wortgrenzen einen klingenden Schluß ergeben:

´~ ~ | ~ ´~ ~ ~

den Cursus tardus oder Cursus ecclesiasticus.

Eucherius hat die Passio als seine Gabe an das Grab der Martyrer von Agaunum (St. Maurice im Wallis) gebracht. Das Werk eignete sich durch Kürze und rhetorische Formung vorzüglich zur öffentlichen Lesung. Die Passio wurde auch tatsächlich liturgisch gelesen. Im Jahr 515 gründete der vom Arianismus bekehrte Burgunderkönig Sigismund das Kloster Agaunum und richtete dort das vielbewunderte «immerwährende Lob», die *laus perennis,* ein. Am 22. September des Jahres 515, dem Jahrestag der Thebäer, predigte Erzbischof Avitus von Vienne über die Passio, die zuvor verlesen worden war. Die liturgische Lesung der Passio war damals schon eine «feierliche Gewohnheit»[170]. Das ist unser ältester Beleg für die Lesung von Passionen im Gottesdienst nördlich der Alpen. Wenn man Literatur unter den Gesichtspunkten von Überlieferung und Publikum («rezeptionsästhetisch») betrachtet, nimmt die *Passio Acaunensium martyrum* einen ganz hohen Rang ein. Denn ihren «Sitz im Leben» können wir genau beschreiben. Spätestens seit 515 n. Chr. war sie *der* Text zum jährlichen Fest des 22. September in St. Maurice. Der Öffentlichkeitscharakter antiker Literatur lebt weiter in der liturgischen Lesung von Heiligenleben.

Als bescheidenes Arler Gegenstück zur *Passio Acaunensium martyrum* kann der *Sermo de Vita S. Genesii notarii* (*Acta SS* Aug. t. 5, 1741, p. 131 sq.) gelten, der früher vielfach unter den Schriften des Paulinus von Nola gedruckt wurde (cf. *BHL* nr. 3304). Der kurze Text berichtet von einem Katechumenen in Arles, der auf der Flucht vor Christenverfolgern die Rhône durchschwimmt, aber auf der anderen Seite gefaßt und hingerichtet wird. S. Cavallin, «Saint Genès la notaire», *Eranos* 43, 1945, p. 150-175, hat den mit Tiraden und Antithesen gefüllten Text ins V. Jahrhundert datiert und zögernd Hilarius, dem Verfasser des *Sermo de vita S. Honorati*, zugeschrieben.

In den provenzalischen Kulturkreis um 500 scheint auch die Vita des Bischofs Eutropius von Orange (um 463-475) zu gehören, als deren Verfasser Eutrops Nachfolger Verus von Orange auftritt. Die *Vita S. Eutropii* (*BHL* nr. 2782) ist den Bollandisten nur in einer liturgischen Kurzfassung bekannt geworden (*Acta SS* Mai t. 6, 1688, p. 700 sq.); in der seltenen Schrift von P. Varin, *Vie de Saint Eutrope*, Paris 1849, liegt ein Abdruck aus der Hs. Chartres 16 [5] vor. Eutrop, aus vornehmer Marseiller

[170] *Praeconium felicis exercitus . . . ex consuetudine sollemni series lectae passionis explicuit*, Avitus von Vienne, Dicta in basilica sanctorum Acaunensium in innovatione monasterii ipsius vel passione martyrum, *Auct. ant.* t. 6/2, p. 145.

Familie, ist als Bischof von Orange «erschrocken über die weite Einöde der Stadt» (*vasta civitatis solitudine territus*) und trägt sich mit Fluchtgedanken. Ein Augustinusschüler namens Aper bewegt ihn zum Bleiben, indem er ihn auffordert, dem Meister (Paulus) zu folgen, der zur Arbeit mit eigenen Händen mahnt.

Nun folgt eine eindrucksvolle Schilderung des ackernden, rodenden, gekrümmt im Weinhag hackenden Bischofs, der in der Fastenzeit zur Buße noch härter als sonst arbeitet und, während die anderen essen, auf einer Baustelle Steine schleppt, bis er am Steinhaufen erschöpft zusammenbricht.

Die Schule von Lérins gebraucht gern das Bild vom Bauern *(agricola)* für das christliche Leben: Honoratus von Marseille, Eucherius von Lyon und Caesarius von Arles sprechen vom *spiritalis agricola* und *Christi agricola*. Das war nicht bloße Metapher, sondern hatte einen realen Hintergrund. Von Hilarius von Lérins wird erzählt, daß er in Salzlagern an den Maschinen arbeitete (*quemadmodum Salinas expetens automata propriis manibus et sudore confecerit . . .*, Vita S. Hilarii c. 15, ed. CAVALLIN, 1952, p. 94), und Gennadius von Marseille bestätigt (De viris illustribus c. 70), daß er um der Armen willen gegen seine Kräfte und alle Traditionen seines Standes und seiner Erziehung Bauernarbeit leistete: *Nam pro reficiendis pauperibus etiam rusticationem contra vires suas homo genere clarus et longe aliter educatus exercuit.*

V

QUO PLUS BIBO, PLUS SITIO

Biographische Serien des VI. Jahrhunderts

Die biographische Serie in der Spätantike

1. VIER REIHENBIOGRAPHIEN DES VI. JAHRHUNDERTS

2. VENANTIUS FORTUNATUS

3. GREGOR V. TOURS

Sancti omnes quasi stellae noctem vitae praesentis illuminant.

Alte Überschrift zu Gregor d. Gr., Moralia in Iob praef. c. 6, *Migne PL* 75, col. 524.

Mit Tacitus († 120) bricht die annalistisch arbeitende römische Historiographie ab. An die Stelle des annalistischen tritt das biographische Prinzip. Man kann mit Friedrich Leo füglich bezweifeln, daß Sueton seine Kaiserbiographien von Caesar bis Domitian in der Absicht schrieb, «der Geschichtsschreibung eine andere Form zu geben»[1]; de facto freilich haben seine *Vitae Caesarum* so gewirkt. Von Suetons Fortsetzern sind die bekanntesten die «Scriptores Historiae Augustae»[2]. Sie schrieben die Kaiserbiographien von Hadrian bis zu Carus und seinen Söhnen (117-284). Aurelius Victor gab im *Liber de Caesaribus*[3] eine Kaisergeschichte von Augustus bis zum Jahr 360 in Form von Kurzbiographien; ein Redaktor schickte ihr unter dem Titel *De viris illustribus urbis Romae* eine ebenso biographisch aufgefaßte Übersicht zur Geschichte der Republik und der Königszeit voraus. Eine dem Aurelius Victor zugeschriebene, aber nicht von ihm stammende *Epitome de Caesaribus* führt von Augustus bis zum Tod Theodosius d. Gr. (395)[4]. Diese Schwerpunktverlagerung auf dem Gebiet der Geschichtsschreibung illustriert den biographischen Zug der Spätantike, die Konjunktur der biographischen Reihe. Der Erfolg von Hieronymus *De viris illustribus*, die Entstehung der *Passiones apostolorum* und *Vitas patrum* sind weitere Indizien für den Publikumsgeschmack der Zeit. Einen Höhepunkt erreicht die biographische Serie im VI. Jahrhundert.

---

[1] Leo, *Die griechisch-römische Biographie*, 1901, p. 268.
[2] Scriptores Historiae Augustae, ed. E. Hohl t. 1, Leipzig ²1955, t. 2, ²1965.
[3] Aurelius Victor, *Liber de Caesaribus*, ed. Fr. Pichlmayr, Leipzig ²1961.
[4] De viris illustribus urbis Romae und Epitome de Caesaribus in der o. g. Aurelius-Victor-Ausgabe.

1. VIER REIHENBIOGRAPHIEN DES VI. JAHRHUNDERTS

Was den Kaisern recht war, mußte den Päpsten billig sein. In der gotischen Epoche Italiens entstand der *Liber pontificalis*[5], der das ganze Mittelalter hindurch immer wieder fortgesetzt wurde, bis Platina im Zeichen des Renaissancepapsttums das uralte literarische Gebäude abriß, um es durch ein neues nach dem gusto der Zeit zu ersetzen[6].

Der Anlaß zum Werk scheint die doppelte Papstwahl des Jahres 498 gewesen zu sein. Eine Partei, in der der römische Senat das Sagen hatte, wählte Laurentius. Zu dieser Partei gehörte der Diakon Paschasius, der Adressat des *Commemoratorium vitae S. Severini*. Eine andere Partei, in der der Klerus dominierte, wählte Symmachus (498-514). Beide Seiten scheinen bestrebt gewesen zu sein, ihre Legitimität zu demonstrieren. Laurentius ließ in St. Paul vor den Mauern sein Bild in die Reihe der Bilder seiner Amtsvorgänger malen[7]. Bald nach dem Tod des Symmachus wurde in Rom eine kleine Papstgeschichte als biographische Reihe verfaßt, die bis Symmachus reichte. Das Bild, das der Biograph von eben diesem Symmachus zeichnete, ist so düster, daß man allgemein der Meinung ist, der Verfasser könne nur ein Parteigänger des Laurentius gewesen sein. Daher nannte Duchesne den Text das «Laurentianische Fragment». Mommsen zog die neutralere Bezeichnung «Corpus vitarum Symmachianum» für die mit Symmachus endigende Papstserie vor[8].

Leider ist die biographische Serie verstümmelt überliefert. Außer der *Vita Symmachi* ist gerade genug erhalten, um erkennen zu können, daß diese Papstvita tatsächlich in eine Reihe eingebettet war. Dieses Werk hat sich nicht durchgesetzt; es wurde verdrängt durch ein formal ähnliches Büchlein, das sich darin vom «Laurentianischen Fragment» unterschied, daß es von Papst Symmachus ein freundliches Bild, fast ein Heiligenbild, zeichnete. Nach allgemeiner Übereinkunft wird diese papstbiographische Reihe, die dann immer wieder fortgesetzt wurde und mit Unterbrechungen bis ins XV. Jahrhundert reichte, *Liber pontificalis* genannt[9]. Die Urform ist um 530 entstanden. Es ist wohl Zufall, daß aus derselben Zeit das Mosaik datiert, auf dem «zum ersten Mal ein lebender Papst im Bild in die Himmelsglorie eintritt»: Felix IV. (526-530) in SS. Cosma e Damiano zu Rom[10].

Die Entstehung des *Liber pontificalis* und die Datierung gehört zu den umstrittensten Fragen der Kirchengeschichte. Leider fehlt ein zuverlässiger Forschungsbericht. Wer sich eine Meinung bilden will, muß die Argumente von Duchesne (*Le Liber pontificalis* t. 1, p. XXXIII sqq., CCXXX sqq. u. a.) und Mommsen (*MGH Gesta pontificum* t. 1, p. XIII-XVIII) gegeneinander abwägen. Wichtig sind ferner für die Datierung H. Grisar, «Der Liber pontificalis», *Zs. für katholische Theologie* 11, 1887, p. 417-446, A. Brackmanns Artikel «Liber pontificalis» in *Realencyklopädie für protestantische Theologie und Kirche* t. 11, Leipzig 1902, p. 439-446, derjenige von H. Lietzmann, in *Pauly-Wissowa, RE* t. 13/1, 1926, col. 76-81, und R. Vielliard, «Les titres romains et les deux éditions du Liber pontificalis», *Rivista di archeologia cristiana* 5, 1928, p. 89-103. Zu warnen ist vor dem Plagiat, mit dem H. Leclercq einen Teil des Bandes IX 1 (1930) seines *Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie* gefüllt hat.

Während das «Laurentianische Fragment» Biographie auf historiographischem Niveau demonstriert und in einem nur wenig unter dem Sprachniveau von Cassiodors Briefen stehenden Latein geschrieben ist, führt uns der *Liber pontificalis* in ein viel niedrigeres Milieu, ein Randgebiet der Literatur (wenn man den Begriff «Literatur» so weit wie nur möglich faßt und jede irgendwie geordnete Aufzeichnung noch darin einschließt). Jede Papstvita ist nach einem Schema gegliedert, das enthält: Name (1), Herkunft (2), Abstammung (3), Regierungszeit (4), Datierung nach Kaisern und Konsuln (5), Erlasse (6), Stiftungen, Bau-

[5] Maßgebende Ausgabe von L. Duchesne, *Le Liber pontificalis* t. 1, Paris 1886; t. 2, 1892; t. 3: Additions et corrections, ed. C. Vogel, 1957. Vom Unglück verfolgt blieben lange die Editionsversuche der MGH. Die Ausgabe, die schließlich Theodor Mommsen «invitus et quodammodo necessitate coactus» unternahm, blieb unvollendet, *MGH Gesta pontificum Romanorum* t. 1: Libri pontificalis pars prior, Berlin 1898. Cf. W. B., «Der Liber Pontificalis», in *Liber ad magistrum*, (Festschrift Johannes Spörl) München 1964, p. 33-39.

[6] Platina (Bartolomeo Sacchi da Platina), Liber de vita Christi ac omnium pontificum (1479), ed. G. Gaida, (Rerum Italicarum Scriptores, Nuova Edizione III 1) Città di Castello 1913/32.

[7] Die Bilder sind beim Brand von St. Paul 1823 größtenteils zugrundegegangen. Was heute zu sehen ist, ist das Ergebnis sehr freier Restauration, cf. G. B. Ladner, *Die Papstbildnisse des Altertums und des Mittelalters*, Rom 1941, p. 39 sqq.

[8] Einzige Überlieferung im Halbunzialcodex XXII (20) der Kapitelbibliothek von Verona, saec. VI. Ausgaben: Duchesne, *Le Liber pontificalis* t. 1, p. 44-46; Mommsen, *MGH Gesta pontificum* t. 1, p. IX-XI.

[9] *Liber pontificalis* taucht im Spätmittelalter vereinzelt als Titel in Handschriften auf und hat sich durch die wissenschaftliche Literatur eingebürgert. Alte, authentische Namen des Buchs sind: *Episcopale* (Lucca, Biblioteca Capitolare 490), *Ordo episcoporum Romae*, *Codex episcopalis* u. ä., cf. O. Bertolini, «Il ‹Liber pontificalis›», in *La storiografia altomedievale* t. 1, Spoleto 1970, p. 387-455. Die Zuschreibung des Werks an Anastasius Bibliothecarius, einen der Fortsetzer des IX. Jahrhunderts, geht zurück auf den Humanisten Platina, cf. G. Arnaldi, «Come nacque la attribuzione ad Anastasio del ‹Liber pontificalis›», *Bulletino dell'Istituto Storico Italiano per il Medio Evo* 75, 1963, p. 321-343.

[10] Ladner, *Die Papstbildnisse des Altertums und des Mittelalters*, 1941, p. 63.

ten (7), Ordinationen (8), Tod und Begräbnis (9), Sedisvakanz (10). Zum Beispiel das Leben des Papstes Anicetus (154-165)[11]:

(1) (2) Anicitus, natione Syrus, ex patre Iohanne de vico Humisa, sedit annos XI, menses
(3) (4) IIII, dies III. Fuit autem temporibus Severi et Marci, a consulatu Gallicani et Veteris
(5) usque ad Praesente et Rufino. Hic constituit, ut clerus comam non nutriret secundum
(6) praeceptum apostoli. Hic fecit ordinationes V per mensem Decembrem, presbyteros
(8) XVIIII, diaconos IIII, episcopos per diversa loca numero VIIII. Qui etiam obiit
(9) (10) martyr et sepultus est in cymiterio Calisti XII kalendarum Maiarum. Et cessavit episcopatus dies XVII.

Der alte *Liber pontificalis* hat seinen Schwerpunkt in der Vita des Papstes Silvester I. (314-335). Hier erscheint erstmals die siebte – in dem oben angeführten Beispiel noch fehlende – Rubrik mit umfänglichen Bau- und Stiftungslisten, die meist mit *Hic fecit* beginnt. Diese Rubrik umfaßt auch für die folgenden Päpste den größten Posten im Amtsbuch der Päpste. Analysiert man die Bau- und Stiftungslisten, so zeigt sich, daß die Verfasser sich besonders für wertvolles Kirchengerät interessierten. Daraus ist geschlossen worden, daß das Buch im päpstlichen Lateranpalast bei eben der Behörde entstand, die für die Verwaltung dieser Dinge zuständig war, das heißt im päpstlichen Vestiarium[12].

Die Form des *Liber pontificalis* ist nicht ad hoc entstanden. Es gibt eine Entwicklungsgeschichte der papstbiographischen Reihe, deren wichtigste Etappen eine rekonstruierte älteste römische Bischofsliste des II. Jahrhunderts[13] und der «Kalender aus dem Jahr 354» des Furius Dionysius Philocalus sind. Der im «Kalender aus dem Jahr 354» überlieferte Papstkatalog enthält schon Name, Amtsdauer, Kaiser- und Konsulardatierung, Ordinations- und Todestag jedes römischen Bischofs. Kurze historische Notizen traten bei einigen dieser ganz knappen Curricula vitae hinzu[14]. Die Hälfte der «Programmpunkte» des *Liber pontificalis* war dort schon zu finden. Die Papstbiographien des VI. Jahrhunderts waren nicht damit zufrieden, anonyme Arbeit aus römischer Amts-

[11] Duchesne, *Le Liber pontificalis* t. 1, p. 134; cf. Mommsen, *MGH Gesta pontificum* t. 1, p. 15.

[12] Duchesne, *Le Liber pontificalis* t. 1, p. CLIII sq. und CLXII.

[13] E. Caspar, *Die älteste römische Bischofsliste.* Kritische Studien zum Formproblem des eusebianischen Kanons sowie zur Geschichte der ältesten Bischofslisten und ihrer Entstehung aus apostolischen Sukzessionsreihen (Schriften der Königsberger Gelehrten Gesellschaft II 4), Berlin 1926.

[14] Man nennt den im «Kalender aus dem Jahr 354» überlieferten Papstkatalog den «Catalogus Liberianus», weil er mit Papst Liberius endigt. Beste Angabe Mommsen, «Chronographus anni CCCLIIII», *Auct. ant.* t. 9, p. 39-148; hier p. 73-76: «Episcopi romani». H. Stern, *Le calendrier de 354*, Paris 1953.

tradition lediglich fortzuschreiben und auszubauen. Sie wollten ihrem Datenwerk Autorität und literarische Weihe verleihen. Zu diesem Zweck versahen sie das Buch mit einem Prolog und gestalteten diesen als Briefwechsel zwischen Hieronymus und Damasus[15]:

Beatissimo papae Damaso Hieronimus.

Gloriam sanctitatis tuae nostra humilitas deprecatur, ut secundum apostolicae sedis ⟨dignitatem[16]⟩, quam cognovimus gubernari per tuam sanctitatem, hoc curvi precamur, ut actus gestorum a beati Petri apostoli principatum usque ad vestra tempora, quae gesta sunt in sedem tuam, nobis per ordinem enarrare digneris, quatenus nostra humilitas sentire cognoscat, qui meruit de episcoporum supradictae sedis martyrio coronari, vel qui contra canones apostolorum excessisse cognoscatur. Ora pro nobis, beatissime papa.

Damasus episcopus urbis Romae Hieronimo presbitero.

Gaudet ecclesia tuo fonte iam satiata et amplius sitit curiositas temporum sacerdotalis, ut, quod dignum est, cognoscatur et, quod indignum, respuatur. Tamen, quod gestum est, quod potuimus repperire, nostrae sedis studium ad tuam caritatem gaudentes direximus. Ora pro nobis ad sanctam resurrectionem, frater et conpresbiter. Vale in Christo deo domino nostro. Data X kalendas Iunias. Accepta VI kalendas Octobres. Missa de Roma Hierusolima.

«Hieronymus an den seligsten Papst Damasus.

Unsere Demut bittet die Herrlichkeit deiner Heiligkeit, daß du gemäß der Würde des apostolischen Stuhles, der, wie wir wissen, durch deine Heiligkeit regiert wird – wir bitten kniefällig, daß du die Tatenberichte von der Herrschaft des seligen Petrus bis auf eure Zeiten, was geschehen ist an deinem Sitz, uns der Reihe nach erzählen mögest, damit unsere Demut zu erkennen vermöge, welcher der Bischöfe des obengenannten Sitzes verdiente, mit dem Martyrium gekrönt zu werden, beziehungsweise erkannt werde, wer gegen die Kanones der Apostel verstoßen hat. Bete für uns, seligster Papst.»

«Damasus, Bischof von Rom an den Priester Hieronymus.

Es freut sich die Kirche, die schon aus deiner Quelle gesättigt wurde, und immer noch dürstet die nach Kennnis der [früheren] Zeiten verlangende Begierde der Priester, damit, was würdig ist, erkannt und, was unwürdig, zurückgewiesen werde. Also, was geschehen ist, soweit wir es finden konnten, haben wir als Bemühung unseres Bischofssitzes freudig deiner Liebe gesandt. Bete für uns zur heiligen Auferstehung, Bruder und Mitpriester. Leb wohl in Christus, Gott unserm Herrn. Gegeben am 23. Mai. Empfangen am 26. September. Von Rom nach Jerusalem gesandt.»

[15] ed. Duchesne t. 1, p. 117; ed. Mommsen, *MGH Gesta pontificum* t. 1, p. 1. Die Form des Prologes in zwei Briefen – echten oder konstruierten – ist der Zeit geläufig.

[16] oder *reverentiam.* – Zur Übersetzung von *tamen* mit «also» vgl. o. S. 159.

Es war schon keck von den Papstbiographien des VI. Jahrhunderts, einem Hieronymus, dem christlichen Cicero, und einem Damasus, dem Klassizisten auf dem Papstthron, solche Denkmäler der Sprachlosigkeit zu unterschieben. Der Fälscher dieses Briefwechsels hatte einen bombastischen Klang kirchlicher Schreiben im Ohr und wußte, daß man in solchen Fällen mit großen Sprachgesten einleitet *(Gloriam sanctitatis ... Gaudet ecclesia ...)* und Zeremonialtitulaturen gebraucht *(nostra humilitas, tua sanctitas, tua caritas)*; im übrigen hat er im Bemühen, klangvolle Perioden zuwege zu bringen, regelmäßig den Faden verloren und seine Sätze nur mit Wiederaufnahmen[17] zu Ende gebracht: nostra humilitas *deprecatur* ... hoc curvi *precamur,* ut ...; quatenus nostra humilitas sentire *cognoscat,* qui meruit ... coronari, vel qui excessisse *cognoscatur.* Wie ein mittelalterlicher Urkundenschreiber dreht unser Autor den Gegenstand hin und her, sagt mehrmals ungefähr dasselbe, aber doch nicht auf die gleiche Weise *(actus gestorum ..., quae gesta sunt).* Die Sätze entstehen weniger durch logische Fügung als durch Aussage und Betonung des Wichtigen und Anhäufung verschiedener Teile zu einer lockeren Satzgruppe. Wir haben im Prolog des *Liber pontificalis* ein frühes Beispiel für den «kumulativen» Periodenbau vor uns, der für Versuche im hohen Stil während des VII. und VIII. Jahrhunderts charakteristisch wird.

Der um 530 zusammengestellte und bis dahin recht trockene Papstkatalog ist unter den Händen der Fortsetzer um die Mitte des VI. Jahrhunderts eines der farbigsten Bücher der Zeit geworden. Die Lebensbeschreibungen der Päpste Agapit (535-536), Silverius (536-537), Vigilius (537-555), Pelagius I. (555-561) und Johannes III. (561-574) sind voller historischer Nachrichten. Nirgends ist der «Machtwechsel» in Rom anno 537 eindrucksvoller geschildert als in der *Vita Silverii*[18]:

Tunc fecit [Vilisarius] beatum Silverium papam venire ad se in palatium Pincis et ad primum et secundum velum retenuit omnem clerum. Quo ingresso Silverius cum Vigilio soli in musileo, Antonina patricia iacebat in lecto et Vilisarius patricius sedebat ad pedes eius. Et dum eum vidisset Antonina, dixit ad eum: ‹Dic, domne Silveri papa, quid fecimus tibi et Romanis, ut tu vellis nos in manus Gothorum tradere?› Adhuc ea loquente ingressus Iohannis, subdiaconus regionarius primae regionis, tulit pallium de collo eius et duxit in cubiculum; expolians eum induit eum vestem monachicam et abscondit eum. Tunc Xystus, subdiaconus regionarius regionis sextae, videns eum iam monachum egressus foras nuntiavit ad clerum dicens, quia domnus papa depositus est et factus est monachus. Qui audientes fugerunt omnes.

[17] cf. Hofmann-Szantyr, p. 807 sq.

[18] ed. Duchesne t. 1, p. 292 sq.; ed. Mommsen, p. 147. Übersetzung nach E. Caspar, Geschichte des Papsttums t. 2, Tübingen 1933, p. 232.

«Er [Belisar] ließ den seligen Papst Silverius zu sich in den Pinciopalast kommen und den ganzen Klerus am zweiten und dritten Vorhang zurückhalten. Allein mit Vigilius [dem von Byzanz ausersehenen Nachfolger] betrat Silverius das innere Gemach, wo die Patricia Antonina auf einem Pfühle lag und der Patricius Belisar zu ihren Füßen saß. Und als Antonina ihn erblickte, sprach sie zu ihm: ‹Sag an, Herr Papst Silverius, was haben wir dir und den Römern getan, daß du uns in die Hände der Goten liefern willst?› Während sie noch redete, trat der Regionarsubdiakon der ersten Region, Johannes, ein, nahm ihm das Pallium vom Halse und führte ihn in ein Zimmer; er entkleidete ihn, tat ihm ein Mönchsgewand an und ließ ihn verschwinden. Darauf, da er ihn schon als Mönch sah, trat Xystus, der Regionarsubdiakon der sechsten Region, aus dem Tor und verkündete dem Klerus: ‹Der Herr Papst ist abgesetzt und Mönch geworden.› Da sie das hörten, flohen sie alle.»

Alles, was die Abendländer jahrhundertelang als «byzantinisch» zugleich bewunderten und verabscheuten, ist in dieser Szene erfaßt: Cäsaropapismus, Hofintrige, Frauen- und Eunuchenherrschaft, Staatsaktion und kalkuliertes Zeremoniell ... Das Latein, das unser unbekannter Autor schreibt, verrät nur *eine* Schule, die der lateinischen Bibel. An ihr hat er gelernt, sich parataktisch, drastisch und anschaulich auszudrücken; an die Vorstellungswelt der biblischen Geschichten appelliert er mit seinen unverkennbar gegen den Hintergrund der Gefangennahme Jesu geschriebenen Formulierungen *egressus foras ... fugerunt omnes*[19]. Der Autor braucht es nicht ausdrücklich zu sagen, daß es der Prozeß Jesu war, der Papst Silverius von den Byzantinern gemacht wurde, und ein Gottesgericht, durch das Rom während der Belagerung durch Witiges heimgesucht wurde[20]:

quos gladius gladius, quos famis famis, quos morbus morbus interficiebat

«die zum Schwert bestimmt waren, tötete das Schwert, die zum Hunger, der Hunger, die zur Krankheit die Krankheit».

Die Lebensbeschreibungen der Päpste vom Ende des VI. Jahrhunderts bis zum frühen VIII. Jahrhundert, der eigentlich «byzantinischen Epoche des Papsttums», versacken wieder im Schematismus. Aber das Buch wird weitergeführt. Es ist nicht nur in seinen Glanzpartien von literaturgeschichtlichem Interesse, sondern auch in seiner Grundform. Vielleicht ist der *Liber pontificalis* vor dem Hintergrund der Diskussion um «die suetonische Form» von Bedeutung für das

[19] cf. Lc 22, 62 *et egressus foras Petrus flevit amare* (beim Hahnenschrei) und Mc 14, 50 *Tunc discipuli eius relinquentes eum omnes fugerunt* (Gefangenennahme Jesu).

[20] Vita Silverii, ed. Duchesne t. 1, p. 291; ed. Mommsen, p. 145. Das biblische Stilmuster der Gemination ist Ier 43, 11: *veniensque* [Nabuchodonosor] *percutiet terram Aegypti, quos in morte, in morte et quos in captivitate, in captivitate et quos in gladio, in gladio ...*

Verständnis des Römischen in der Biographie überhaupt. Hier haben wir die Geschichte der römischen Amtsträger, die das in Rom residierende Kaisertum abgelöst und perpetuiert hat, hier die Fortsetzung römischer Geschichtsschreibung als biographische Reihe und Biographie, die nun wirklich nach einem Schema gearbeitet ist. Wer immer noch vom suetonischen oder sonstigen Schema in der Biographie spricht, möge den *Liber pontificalis* aufschlagen und sich vergegenwärtigen, wie eine Vita aussieht, die durch Ausfüllen von Rubriken entsteht.

Ein historisches Phänomen ist die Kontinuität und Lebenskraft dieses Schemas. Nicht nur, daß es über viele Generationen hinweg angewandt wird; viel erstaunlicher ist, daß die solcherart mumifizierte Biographie immer den Keim urplötzlicher Verlebendigung in sich trägt. Nach Viten von äußerster Dürftigkeit – «sécheresse béate» nennt das Duchesne – kommen ausführliche fesselnde Biographien, die zu den guten historiographischen und biographischen Überlieferungen der Zeit gehören. Wir haben für beide Formen im *Liber pontificalis*, die mumifizierte und die lebendig gewordene, Beispiele gegeben.

Die schematische Grundform ist keine Erfindung des VI. Jahrhunderts, sondern in einem langsamen Prozeß entwickelt worden, dessen allererste Anfänge tief in der römischen Kaiserzeit liegen. Dies ist ein einzigartiger Vorgang, zu dem es in den anderen Kapitalen der frühen Christenheit, Jerusalem, Antiochien, Alexandrien keine Parallele gibt. Rom spricht mit vielen Zungen und verherrlicht seine Bischöfe auf mannigfache Weise: den Petrusschüler Clemens im griechisch-orientalischen Apostelroman der *Recognitiones Clementinae;* Papst Xystus II., den Martyrer der Verfolgung unter Decius, innerhalb der «dramatischen» *Passio S. Laurentii*; Silvester I., den Papst der konstantinischen Wende, wieder in einer Art Roman: *Actus Silvestri.* Unbeeindruckt von diesen populären Darstellungen großer Päpste haben der oder die Verfasser des *Liber pontificalis* an ihren alten Amtslisten festgehalten und aus ihnen eine tabellarische Papstbiographie entwickelt, die primitiv ist in dem Sinne, daß Primitivität auch Lebenskraft bedeutet. Die rubrizistische Bischofsbiographie Roms hat kein Gegenstück an den anderen Bischofssitzen der Christenheit. Es ist offenbar etwas Römisches in der Art von Biographie, die in strenger Reduktion ein Leben nur von den äußeren Daten her begreifen will – ähnlich wie der römische Grabstein nicht viel mehr als den Cursus honorum verewigt. Wenn das typisch Römische der Biographie das ist, daß die Gesamtanschauung «durch ein Umschreiten der äußeren Bereiche»[21] zustandekommt, dann ist der *Liber pontificalis* gerade in seiner dürren Grundform eine eminent römische Schöpfung.

Eine Art Parallelstück zum *Liber pontificalis* ist das sog. *Martyrologium Hieronymianum*, dessen Verfasser ebenfalls den Namen Hieronymus vorgeschoben haben. Auch

[21] Steidle, *Sueton und die antike Biographie*, p. 122.

dieses ursprünglich dürre Verzeichnis von Namen und Daten aus dem V./VI. Jahrhundert hat sich im Lauf der Geschichte mit biographischem Leben gefüllt (siehe o. im III. Kapitel).

Etwa zur Zeit des ersten *Liber pontificalis* entstanden im burgundischen Reich zwei Klostergeschichten in Form von biographischen Serien. Die *Vita patrum Iurensium* (ed. Krusch, *Merov.* t. 3, p. 131-166; neue Ausgabe F. Martine, *Vies des pères du Jura*, Paris 1968) enthält Lebensbeschreibungen der drei Äbte Romanus, Lupicinus und Eugendus, die die Klöster Condat (= St. Oyend = St. Claude), St. Lupicin und Romainmôtier im burgundischen Jura gründeten. Sie lebten am Ende des V. und Anfang des VI. Jahrhunderts und gehörten zu dem von Lérins im weiteren Sinne beeinflußten Mönchtum, dem «Rhônemönchtum» (Prinz, *Frühes Mönchtum im Frankenreich*, 1965, p. 66 sqq.). Krusch hielt die Trilogie für eine Fälschung des IX. Jahrhunderts; neuere Forschungen haben jedoch die Unhaltbarkeit eines so späten Ansatzes dargetan (cf. Martine, *Vies des pères du Jura*, p. 53 sqq.) und verfechten eine ganz frühe Datierung um 520.

Die zweite burgundische Abtbiographie in Reihenform stammt aus St. Maurice (Agaunum) im Wallis. Die *Vita abbatum Acaunensium* (ed. Krusch, *Merov.* t. 3, p. 174-181; besser *Merov.* t. 7, p. 329-336) ist eine Folge knapper Lebensbeschreibungen der drei ersten Äbte aus dem früheren VI. Jahrhundert, Ymnemodus, Ambrosius und Achivus; ein vierter Abt ist am Schluß noch erwähnt. Auch diese Abtbiographie wäre nach Krusch im IX. Jahrhundert gefälscht worden. Mehr Anspruch, das Richtige getroffen zu haben, kann erheben J.-M. Theurillat, *L'abbaye de Saint-Maurice d'Agaune, des origines à la réforme canoniale*, Sitten 1954. Er datiert ins VI. Jahrhundert.

2. VENANTIUS FORTUNATUS

Der bedeutendste biographische Schriftsteller des VI. Jahrhunderts ist Venantius Fortunatus. Oberitaliener aus der Gegend Treviso, hat er seit etwa 565 seine geistige Heimat im merowingischen Gallien gefunden, wo er als vielbestauntes Exemplar klassisch-lateinischer Bildung sein Auskommen als Schriftsteller und schließlich auch einen Bischofssitz findet. Um 600 stirbt er als Bischof von Poitiers[22]. Es ist eine alte Streitfrage, ob Venantius Fortunatus noch zur Antike oder schon ins Mittelalter gehöre. Es charakterisiert die Langsamkeit des Übergangs und das Nebeneinander mehrerer geistiger Generationen, daß in der zweiten Hälfte des VI. Jahrhunderts neben einem Gregor v. Tours, der sich zum Schriftsteller berufen fühlte, ohne sich in der Grammatik des Lateinischen sicher

[22] Für die Lebensdaten ist noch grundlegend W. Meyer, *Der Gelegenheitsdichter Venantius Fortunatus* (*Abh. Göttingen* NF 4 nr. 5), Berlin 1901, hier p. 5-23. Aus der Übersicht in *Clavis patrum* nr. 1033-1052 [Lit.] ist zu erkennen, wie fließend die Grenzen des literarischen Werks des Venantius Fortunatus noch sind.

zu fühlen, ein Dichter schreibt, der einer Kritik nach klassischen Maßstäben standhält, und dem wir Verse verdanken, die zum ewigen Vorrat lateinischer Poesie gehören[23].

Als zweiter nach Paulinus von Périgueux hat er den Stoff der *Vita S. Martini* in Verse gebracht[24] und sich selbst darin ein autobiographisches Denkmal gesetzt, indem er sein Buch auf eine Reise schickt, die in umgekehrter Richtung, wie er einst selbst von Italien nach Gallien gereist ist, über den Rhein und Süddeutschland nach Italien zurückführen soll[25].

Die eigentliche biographische Leistung Fortunatus liegt in seiner ausgedehnten Vitenschriftstellerei. Ihr Umfang ist allerdings bis heute noch nicht endgültig umrissen und abgegrenzt von dem vielen, was ihm später zugeschrieben wurde. Kruschs Ausgabe von 1884 bringt als echte Heiligenleben des Venantius[26]:

Vita S. Hilarii Pictaviensis episcopi und
Liber de virtutibus S. Hilarii
Vita S. Germani Parisiensis episcopi[27]
Vita S. Albini Andegavensis episcopi
Vita S. Paterni Abrincensis episcopi
Vita S. Radegundis reginae
Vita S. Marcelli Parisiensis episcopi

Unter den «Opuscula Venantio Fortunato male attributa» figurieren[28]:

Vita S. Amantii Rutenensis episcopi
Vita S. Remedii Remensis episcopi
Vita S. Medardi Veromandensis episcopi
Vita S. Leobini Carnotensis episcopi
Vita S. Maurilii Andegavensis episcopi
Passio SS. Dionysii, Rustici et Eleutherii

Henri Quentin gelang es[29], die Wissenschaft davon zu überzeugen, daß die *Vita S. Severini Burdegalensis episcopi* den echten Viten des Fortunatus beizufügen

---

23 W. Bulst, *Hymni latini antiquissimi*, Heidelberg 1956, p. 127-129.
24 *Venanti Honori Clementiani Fortunati ... opera poetica*, ed. Fr. Leo, *Auct. ant.* t. 4/1, 1881.
25 Vita S. Martini IV 621-712, *Auct. ant.* t. 4/1, p. 367 sqq.
26 *Venanti Honori Clementiani Fortunati ... opera pedestria*, ed. Br. Krusch, *Auct. ant.* t. 4/2, 1884.
27 Diese Ausgabe der Germanusvita wurde von Krusch ersetzt durch eine neue Edition in *Merov.* t. 7, p. 372-418.
28 *Auct. ant.* t. 4/2, p. 55-105.
29 H. Quentin, «La plus ancienne vie de saint Seurin de Bordeaux», in *Mélanges Léonce Couture*, Toulouse 1902, p. 23-63.

ist[30]. Die *Vita S. Medardi* ist von gewichtigen Kritikern aus der Gruppe der Spuria in die der Authentica versetzt worden[31].

An die Spitze der biographischen Schriftstellerei des Venantius Fortunatus scheint die *Vita S. Albini* zu gehören[32]. Sie wurde geschrieben im Auftrag des Bischofs Domitian von Angers, der von 556 bis 569 nachweisbar ist[33]. Fortunatus ist um 565 nach Gallien gekommen; also wäre die *Vita S. Albini* in den ersten gallischen Jahren Fortunatus entstanden. Zum Charakter einer Erstlingsbiographie paßt der ausführliche, im Verhältnis zur eigentlichen Vita übergewichtige Prolog, in dem der Autor Rechenschaft ablegt. Darin heißt es unter anderem, daß er sich als «weder von Natur aus veranlagt, noch literarisch gewandt, noch bislang durch Übung gerüstet» für die Niederschrift der Vita ansehe[34].

Eine Reihe weiterer Mitteilungen dieses Prologs müssen hier genannt werden, denn sie werden auf lange Zeit typisch für das Verfahren bei der Entstehung einer Heiligenbiographie bleiben. Gelegentlich eines Besuchs des Dichters Venantius in Angers schlägt ihm der Bischof vor, er möge das Leben seines Vorgängers «zur Erbauung des Volkes» niederschreiben. Die Niederschrift soll einen doppelten Zweck haben: die Verehrung des Heiligen zu fördern und das Volk zur Besserung seiner Sitten zu bewegen (c. 1). Der Bischof schickt alsbald einen Gewährsmann, der Venantius mahnt, «ohne Aufschub»[35] ans Werk zu gehen und das, was er ihm über den zu Porträtierenden erzählen könne, ohne Zögern zu formulieren (c. 2). Der Autor gratuliert dem Mittelsmann zu seinem vorzüglichen Auftraggeber, beteuert seine Unfähigkeit, zieht es aber schließlich vor,

---

30 ed. Levison, *Merov.* t. 7, p. 219-224. Älteste Überlieferungsträger sind Wien 420 (aus Salzburg um 800) und die in der Schule des Reichenauer Bibliothekars Reginbert († 847) geschriebene Handschrift Karlsruhe Aug. CXXXVI.
31 cf. Wattenbach-Levison, *Deutschlands Geschichtsquellen* fasc. 1, p. 97. *Clavis PL* nr. 1049.
32 cf. Ebert, *Allgemeine Geschichte der Literatur des Mittelalters* t. 1, ²1889, p. 540.
33 Krusch, *Auct. ant.* t. 4/2, p. XIII.
34 *quem ad scribendi seriem nec natura profluum, nec litteratura facundum, nec ipse usquequaque usus reddit expeditum*, Vita S. Albini c. 4, *Auct. ant.* t. 4/2, p. 28.
35 *inconperendinatim*, ein hapax legomenon nach *ThLL* s. v. Dazu die Bemerkungen von H. Elss, *Untersuchungen über den Stil und die Sprache des Venantius Fortunatus*, Diss. Heidelberg 1907, p. 32 sq.: «Adverbialbildungen wie *indubitabiliter*, *inconperendinatim* entsprechen dem Verlangen nach stärkerem Ausdruck der Bekräftigung (in Zeiten des Niedergangs); aus diesem Grunde ist *satis*, *nimis*, *recte* auf die Bedeutung von *valde* (das sich findet) herabgesunken; der Komparativ wird durch *satis*, *magis*, *plus* verstärkt; *nil* ist zuweilen an die Stelle von *non* getreten; als höfliche Verneinung hat *minus* (ital. *meno*) *non* ersetzt.»

zu gehorchen und als ungebildeter Bauer angesehen zu werden, statt aus Sorge um seinen Ruf unehrerbietig die Bitte des Bischofs abzuschlagen (c. 3-4) usw.

Neu ist das formale, rein literarische Verhältnis eines Autors zu seinem Gegenstand. Es sind natürlich schon vor Venantius Fortunatus Biographien von Autoren geschrieben worden, die den Helden ihrer Darstellung nicht gekannt und nur Gehörtes oder Gelesenes bearbeitet haben. Aber normalerweise hatte der Autor zum Stoff irgendeine persönliche Beziehung. Das galt bis dahin besonders für die Bischofsbiographie. Jeder Bischof hatte rede- und schreibkundige Kleriker in seiner nächsten Umgebung, die an erster Stelle berufen waren, wenn es darum ging, sein Bild der Nachwelt zu bewahren. Ab der Mitte des VI. Jahrhunderts war dies in Gallien nicht mehr selbstverständlich. Jetzt bedurfte es eines Auswärtigen, eines Schriftstellers zur Niederschrift einer Vita. Aus der Umgebung des Biographierten wird nur mehr der Stoff geliefert; die Form besorgt ein anderer. Das, was Eugippius zweifellos zum Ausdruck seiner Bescheidenheit dem römischen Diakon Paschasius angetragen hatte – er möge aus einem «Verzeichnis» *(commemoratorium)* erst ein Werk der Literatur machen – wird nun literarische Wirklichkeit. Ein Topos der Spätantike wird Realität des frühen Mittelalters.

Wenn ein Heiligenbiograph nichts mehr *direkt* von seinem Heiligen zu wissen braucht, dann spielte auch die zeitliche Nähe keine Rolle mehr. Bischof Germanus von Paris (556-576) veranlaßte Venantius Fortunatus zur *Vita S. Marcelli*, dem Lebensbild eines längst verstorbenen Amtsvorgängers. Wieder schickt Venantius Fortunatus einen umfangreichen Prolog voraus, der wie in der *Vita S. Albini* ein Viertel der ganzen Vita ausmacht. Seine Unfähigkeit beteuert hier Venantius in ganz besonders rhetorischen Wendungen[36]:

praesertim cum vobis multorum prudentium famosae abundantiae sufficiat eloquentia Gallicana et quadratis iuncturis verba trutinata procedant. Qui si velint, sermone possunt depingere, quidquid animus figuravit, apud quos ipsum loqui dictare fit et, quae vix corde concipitur, mox in pagina res formatur. Cur itaque, ut dictum est, inter Gallicanos cothurnos Itala patavinitas plano pede ire praesumat, ad quorum comparationem velut inter rosas et lilia nostrae linguae vilis saliunca respirat?

«[Ich wundere mich, daß ich den Auftrag erhalten habe . . .] zumal ihr genug habt an vielen klugen Männern gallischer Beredsamkeit mit ihrem berühmten Überfluß und [bei ihnen] die gewählten Worte in wohlgebauten Wendungen hervortreten. Wenn sie wollen, können sie in der Rede nachbilden, was immer der Geist sich vorstellt. Bei ihnen heißt Reden schon Diktieren, und kaum, daß ihnen etwas in den Sinn gekommen ist, steht es schon auf der Seite. Warum also soll sich die bäuerische Art Oberitaliens herausnehmen, unter den gallikanischen Kothurnen (wie man sagt) plattfüßig einherzu-

[36] Vita S. Marcelli c. 2, *Auct. ant.* t. 4/2, p. 49 sq.

gehen, sie, die im Vergleich zu ihnen wie eine wilde Narde unter den Rosen und Lilien unserer Sprache duftet?»

Das ist wieder ein Beispiel dafür, wie sich die Aussage eines Topos durch stilistisches Mittel in sein glattes Gegenteil verkehren läßt. Vordergründig preist Fortunatus die blühende gallische Rhetorik und nennt sich daneben ein ganz bescheidenes Pflänzchen. Aber in Wahrheit gab es die gallische Rhetorik in der alten Form nicht mehr, und das war die Existenzgrundlage Fortunats. Unter der Hand wird die Beteuerung des eigenen Sermo humilis eine Reklame für die eigenen Fähigkeiten, denn mit *quadratis iuncturis* und *Itala patavinitas* ist deutlich genug auf Quintilian rekurriert, dessen *Institutio oratoria* Venantius als einer der letzten Italiener vor der Renaissance gekannt zu haben scheint[37]. Jedenfalls wußte er, daß die *patavinitas* das «Paduanertum» niemand geringeren als Livius meinte, den Quintilian an derselben Stelle, wo dieses Wort vorkommt (VIII 1, 3), als *mirae facundiae vir* bezeichnete.

Im weiteren Verlauf des Prologs zur *Vita S. Marcelli* spricht Venantius von der Schwierigkeit, eine Biographie aus großem zeitlichen Abstand zu schreiben. Notwendigerweise ist das, was man von einer solchen Persönlichkeit weiß, nicht viel mehr als ihr «Nachleben» im Wunder: *etsi sancta membra iam dudum sepulchro sunt condita, non tamen miracula sunt sepulta*, «wenn auch die heiligen Glieder schon lange im Grab beigesetzt sind, sind doch nicht begraben die Wunder» (c. 2). Das Wunder ist die Gegenwart des Heiligen; es ist notwendigerweise der hauptsächliche Gegenstand der Vita eines längst Verstorbenen.

In der *Vita S. Hilarii* hat Fortunatus die Konsequenz aus dieser schriftstellerischen Situation gezogen und der eigentlichen Lebensbeschreibung einen *Liber de virtutibus S. Hilarii* zur Seite gestellt. Um die Selbständigkeit einer solchen zweiten, nur der Wirksamkeit über den Tod hinaus gewidmeten Schrift zu unterstreichen, hat er dem «Wunderbuch» einen eigenen Prolog vorausgeschickt, der kaum minder gewichtig ist als der zur «Lebensbeschreibung». Es bedeutete gewiß eine Reverenz vor der Größe des gallischen Kirchenvaters aus dem IV. Jahrhundert, daß Fortunatus zu seinen Ehren zwei «Bücher» schrieb, denn alle seine anderen Biographien sind in einem «Buch» enthalten. Aber es be-

[37] Quintilian, Institutiones I 5, 56 *(Pollio reprehendit in Livio Patavinitatem)*, VIII 1, 3 *(et in Tito Livio, mirae facundiae viro, putat inesse Pollio Asinius quandam Patavinitatem)* und II 5, 9 *(. . . quae levis et quadrata virilis tamen compositio)*. Quintilian ist einer der römischen Autoren, die während des Konzilienzeitalters von den italienischen Humanisten aus dem Norden wieder nach Italien importiert wurden. Cf. Poggios Bericht über seine «Entdeckung» eines Quintilian in St. Gallen, *Poggii Epistolae* I 5, ed. Th. de Tonellis t. 1, Florenz 1832 [repr. 1963], p. 28 sq.

deutete die Disposition des Hilariuslebens auch einen Fortschritt zu klarerer Ordnung und Unterscheidung in der Hagiographie. In den Martinsschriften, der Caesariusvita und vielen vorausgehenden christlichen lateinischen Biographien war von Wundern nach dem Tode die Rede. Aber erst in Fortunatus Hilariusleben begegnet die für die gewichtigere mittelalterliche Heiligenvita typische *Zweiteilung* in Vita und Miracula. Auch diese Arbeit gehört in seine ersten gallischen Jahre. Beide Bücher sind dem Bischof Pascentius von Poitiers gewidmet und zwischen etwa 565 und 573 entstanden[38].

Nicht näher datierbar ist die *Vita S. Paterni*. Bischof Paternus von Avranches ist um 556 nachweisbar. Auftraggeber dieser Vita war ein Abt Martianus, den Fortunatus im Prolog einen Freund des Verstorbenen nennt[39].

Die *Vita S. Severini* ist ohne Prolog erhalten; dies ist einer der Gründe, weshalb die Vita nur zögernd als ein echtes Werk des Venantius anerkannt wurde[40]. Die älteste Handschrift der *Vita S. Medardi*, der «Codex Velseri» (Clm 3514), enthält die Subskription *Fortunatus praesbiter conposuit haec vita vel actus sancti Medardi*[41]. Diese Zuschreibung wird, wie erwähnt, in der neueren Forschung ernst genommen.

Zum späteren Teil des Œuvres gehören die *Vita S. Germani* (nach 576) und die *Vita S. Radegundis* (nach 587). Sie sind weniger Auftragsarbeiten denn persönliche Huldigungen an die maßgebenden Freunde und Förderer des Schriftstellers. Die *Vita S. Germani* ist ohne Prolog überliefert. Sie beginnt mit einem unerhörten Praesagium des Heiligen im Mutterleib[42]:

Beatus igitur Germanus Parisiorum pontifex, territorii Augustidunensis indigena, patre Eleutherio, matre quoque Eusebia, honestis honoratisque parentibus procreatus. Cuius genetrix, pro eo, quod hunc post alterum intra breve spatium concepisset in utero, pudore mota muliebri cupiebat ante partum infantem extinguere et accepta potione, ut abortivum proiceret, nec noceret, incubabat in ventre, ut pondere praefocaret, quem veneno non laederet. Certabatur mater cum parvulo, renitebat infans ab utero; erat ergo pugna inter mulierem et viscera. Laedebatur matrona nec nocebatur infantia; obluctabatur sarcina, ne genetrix fieret parricida. Id actum est, ut servatus incolomis ipse inlaesus procederet et matrem redderet innocentem. Erat hinc futura praenoscere, ante fecisse virtutem, quam nasci contingerit.

«Der selige Germanus, Bischof von Paris, stammt aus der Gegend von Autun von Eleutherius als Vater und Eusebia als Mutter, ehrbaren und geehrten Leuten. Seine

[38] cf. Krusch, *Auct. ant.* t. 4/2, p. VII.
[39] cf. Krusch, *ib.*, p. XV.
[40] ed. Levison, *Merov.* t. 7, p. 219-224.
[41] Krusch, *Auct. ant.* t. 4/2, p. 73.
[42] *Merov.* t. 7, p. 372. – Weder die im Apparat ausgewiesenen Lesarten noch das, was wir von Fortunats Sprachgebrauch wissen, rechtfertigt den krassen Barbarismus *muliebra* der *MGH*-Ausgabe (im zweiten hier zitierten Satz).

Mutter hatte ihn kurze Zeit nach einer Geburt empfangen, wollte das Kind, getrieben von weiblicher Scham, vor der Geburt auslöschen und nahm einen Trank, um abzutreiben. Als das [dem Kind] nicht schadete, legte sie sich auf den Leib, um es durch ihr Gewicht zu ersticken, dem das Gift nicht schadete. Es kämpfte die Mutter gegen ihr kleines Kind, es widerstand das Kind im Mutterleib; Krieg war zwischen der Frau und ihrem eigenen Fleisch und Blut. Die Mutter verletzte sich, das Kind blieb ohne Schaden; die Leibesbürde strengte sich an, daß die Mutter nicht zur Kindesmörderin würde. Das ist geschehen, daß er gerettet, bewahrt und unverletzt hervortrat und die Mutter unschuldig machte. Man konnte Zukünftiges daraus ahnen, daß er ein Wunder wirkte, noch bevor er geboren war.»

Auf dem Schulweg nach Avallon versucht eine nahe Verwandte, den jungen Germanus mit Gift umzubringen (c. 2). Fortunatus erzählt diese Gefahren ohne Entrüstung als interessante Geschichte, und nichts deutet darauf hin, daß die Worte von der «ehrbaren und geehrten» Gesellschaft, in die Germanus hineingeboren wurde, sarkastisch gemeint waren.

Im dritten Kapitel wird rasch die kirchliche Karriere des Germanus erzählt; im vierten ist Fortunatus schon beim ersten Wunder. Nun folgen Wunder Schlag auf Schlag. Wie aus einer Kartei[43] bringt Fortunatus eine Notiz nach der anderen auf den Tisch, bunt gemischt Kleines und Großes, meist knapp und immer interessant. Das letzte Wunder ist, daß sich Germanus seinen Todestag prophetisch übers Bett schreiben läßt (c. 84): «28. Mai.»

Man möchte kaum glauben, daß Fortunatus den Bischof lange persönlich gekannt hat. Die Distanz, in der sich Fortunat beim Schreiben der Auftragsbiographien befand, ist zum Stil geworden. Der Dichter steht dem Leben seines Gönners, das er teilweise aus der Nähe miterlebte, genauso gegenüber, wie wenn er den Stoff von jemand anderem zugetragen bekommen hätte. Wir würden die Geschichte vom ungewollten Kind Germanus mißverstehen, wenn wir sie als private Offenbarung aus dem Leben der höheren Stände Galliens lesen wollten. Für Venantius Fortunatus war es eine Sensationsgeschichte, die sich für eine Rhetorik der schreienden Kontraste eignete. Er griff sie mit demselben rhetorischen Interesse auf, wie Hieronymus die Schauergeschichte der *septies percussa* (*epist.* 1). Was hier alles an rhetorischen Elementen hineingepackt wurde, braucht nicht im einzelnen herausgehoben zu werden. Eines besonderen Hinweises bedarf nur die Anspielungstechnik des Kapitels, in dem sich Fortunatus wieder als der große Literaturkenner seiner Zeit erweist. Kaum zufällig sind die ersten Worte der Germanusvita des VI. Jahrhunderts nach der des IV.

[43] «Die Sätze sind häufig partizipial, als wären es nur kurze Notizen», Elss, *Stil und Sprache des Venantius Fortunatus*, 1907, p. 29.

gebildet[44]. Germanus von Paris tritt sozusagen unter denselben Auspizien an wie der große Germanus von Auxerre. Namensgleichheit bedeutet in Spätantike und Mittelalter oft Verwandtschaft, und zumindest eine geistliche Verwandtschaft deutete Fortunatus durch seinen Rückgriff auf die Germanusvita des Constantius an. Nicht unbeachtlich sind vielleicht die Ovidanklänge bei der Schilderung des Widerstrebens der Mutter, das ungewollte Kind zur Welt zur bringen:

Venantius	Ovid
erat ergo pugna inter	*nec dolor armasset contra sua*
mulierem et viscera ...	*viscera matrem (Remedia amoris* 59)
obluctabatur sarcina ...	*sarcinam effundere (Metam.* VI 224;
	Phaedra III 15, 6)

– als ob die heidnischen Frauengestalten Ovids die Folie abgeben sollten für das Bild der in ihrer Verwirrung unbarmherzigen Mutter des Germanus.

Als die Perle der biographischen Schriftstellerei des Venantius wird von der Literaturgeschichte einmütig die *Vita S. Radegundis*[45] gepriesen. Sie ist der Waise in der Krone seiner Prosa. Unter lauter Bischofsviten steht sie einzig da als Lebensbeschreibung einer Frau und Königin. In einem ungewöhnlich kurzen Vorwort preist Fortunatus Sieg und Ruhm weiblicher Schwäche und die Herrlichkeit eines gottzugewandten Lebens. Die Erinnerung an ihre Glorie zu feiern, trete er mit unfeierlichen Worten *(privato sermone)* vor die Öffentlichkeit.

Es ist schwer, das unglaubliche Leben der Radegundis († 13. VIII. 587), so oft es schon erzählt worden ist, nicht nochmals nachzuerzählen: wie das thüringische Reich von den Franken zerstört, die Königstochter verschleppt und unter den Merowingern verlost wird; wie sie auf einem Meierhof aufwächst (c. 2), von Chlothar I. zur Ehe genommen wird (c. 3), nach der Ermordung ihres mitgefangenen Bruders die Ehe nicht mehr erträgt und den Bischof Medard von Noyon zwingt, ihr den Schleier zu geben (c. 12); wie sie als Nonne und Königin durch Gallien zieht, bis sie sich mit dem Kreuzkloster zu Poitiers eine feste Burg erbaut, in der sie als Stifterin und einfache Nonne aller Herrlichkeit der Welt entsagt, um die des Himmels zu erringen, und deren Feuervorhang der Gebete und Gelübde kein Merowinger zu ihren Lebzeiten mehr durchschreitet.

In dieser Vita steckt der Stoff eines germanischen Heldenlebens. Neben der dramatischen äußeren Lebenslinie versucht der Biograph, auch eine innere zu zeichnen, die erstaunlich geradlinig und konstant ist. Als junges Mädchen auf

[44] Man vergleiche: *Igitur Germanus* Autesioderensis oppidi *indigena* fuit *parentibus* splendidissimis *procreatus*, Constantius, Vita S. Germani, *Merov.* t. 7, p. 251.

[45] Die Ausgabe *Auct. ant.* t. 4/2, p. 38-49, ist von Krusch in *Merov.* t. 2, p. 364-377, im wesentlichen repetiert worden.

dem Meierhof in Athies (bei St. Quentin) sammelt sie die Kinder, wäscht ihnen Kopf und Hände, speist sie, macht ein hölzernes Kreuz und zieht psallierend mit ihrer kleinen Schar zur Kirche (c. 2). Während ihrer etwa siebzehn Ehejahre (ca. 540-557) lebt sie so fromm wie nur möglich; sobald ihr Mann schläft, steht sie auf und betet anhaltend in der Kälte (c. 4). Sobald ihr Gefolge ein königliches Gewand preist, trennt sie sich davon und legt es als Stiftung auf einen Altar (c. 21). So übt sie sich erfinderisch in allen Formen der Entsagung, des Dienstes und der Buße. Schwierig wird das Verständnis an dem Punkt, da sie beginnt, Hand an sich zu legen: sie trägt tief verletzende Ketten während der Fastenzeit (c. 25) und verwundet sich selbst schrecklich mit glühenden Eisen (c. 26). *in se ipsa tortrix*, «eine Folterin an sich selbst» nennt sie Venantius bei der Schilderung dieser grausamen Sensation. Das Neuartige dieser Qual war nur durch ein neues Wort zu kennzeichnen[46]. Nach Fortunatus will Radegundis mit solchen Bußübungen «durch sich» Martyrin werden[47], das so tief verehrte Kreuz am eigenen Leib erfahren. Es ist eine gewaltige Spannung in diesem Leben zwischen der Gloria, in die sie als Königskind und Königin hineingestellt ist, und der Passio, die sie als ihren Weg erwählt. Radegundis opfert ihre ganze Königsherrlichkeit. Fortunatus hat in einer solchen Szene die dem Romanen fremde Pracht der merowingischen Königserscheinung bis in die Wortgestalt des Lateinischen nachgebildet[48].

Similiter accedens ad cellam sancti Iumeris die uno, quo se ornabat felix regina, composito sermone ut loquar barbaro, stapione, camisas, manicas, cofias, fibulas, cuncta auro, quaedam gemmis exornata per circulum, sibi profutura sancto tradit altario.

«In gleicher Weise trat die Königin an einem Tag, da sie sich schmückte, zur Zelle des heiligen Iumeris und übergab dem heiligen Altar zu ihrem Nutzen – um barbarisch gewählt zu reden – Kopfschmuck, Hemden, Handschuhe, Hauben, Fibeln, alles aus Gold, manches ringsum mit Edelsteinen geschmückt.

Die abgelegte Königsherrlichkeit erscheint wieder als Schmuck des heiligen Kreuzes[49]:

[46] Als Neuprägung neben *dispositrix* und *insatiatrix* aufgeführt bei A. Meneghetti, *La latinità di Venanzio Fortunato*, Turin 1917, p. 43.

[47] *animus armatur ad poenam tractans, quia non essent persecutionis tempora, a se ut fieret martyra.* Venantius Fortunatus, Vita S. Radegundis c. 26.

[48] Vita S. Radegundis c. 13. Krusch, *Merov.* t. 2, p. 369, trennt recht gewaltsam *con-posito* und *sermone* durch ein Komma. *Stapio* ist nur bei Venantius Fortunatus belegt, cf. Meneghetti, *La latinità di Venanzio Fortunato*, p. 46.

[49] Venantius Fortunatus, «Vexilla regis prodeunt», ed. Bulst, *Hymni latini antiquissimi*, 1956, p. 129.

Arbor decora et fulgida
ornata regis purpura
electa digno stipite,
tam sancta membra tangere,
an dem sich Gloria und Passio verbinden
Salve ara, salve victima
de passionis gloria,
qua vita mortem pertulit
et morte vitam reddidit.

Die Vita steht am Anfang einer wichtigen biographischen Gruppe: Leben heiliger Königinnen, deren Werk in einem Kloster aufgeht. Wendepunkt der Biographie sind auch Wendepunkte der Anthropologie. Wieder ist eine Frau einen neuen Weg gegangen, von der Glorie des Königtums zu einem Dasein als Magd und Büßerin.

In langen Zeiträumen gesehen ist das Radegundisleben die überragende Vita des Venantius; es ist sein einziger Prosatext, der auch heute noch gelegentlich gelesen (nicht nur kritisch ausgebeutet) wird. Für die unmittelbar folgende Zeit waren die Bischofsbiographien wichtiger. Sie wurden für die Merowingerzeit eine schier unerschöpfliche Fundgrube hagiographischer Wendungen. Auch das Gesamte seiner schriftstellerischen Einstellung, seine Art, Wunder an Wunder, Sensation an Sensation zu reihen und möglichst kontrastreich darzustellen, seine rhetorische Haltung, den Faden der Erzählung stets sichtbar in der Hand zu behalten und den Leser ständig an die Gegenwart des Erzählers zu erinnern (*Quid . . . referam, Veniamus ad . . ., Vellem adhuc* usw.), sind viel nachgeahmt worden[50]. Wenn auch die preziöse Knappheit und Variationsbreite seines Ausdrucks nicht mehr erreicht wurden und im ganzen unnachahmlich blieben, hat Fortunatus doch im einzelnen die merowingische Hagiographie wie kaum ein anderer geprägt.

Die Untersuchungen zu Sprache und Stil des Venantius haben sich bisher zumeist auf das poetische Werk gestützt; zu Recht, denn in der Prosa muß man mit Korrekturen der Abschreiber, vor allem der karolingischen, rechnen, während im Vers u. U. auch unkorrekte Sprachformen durch das Metrum vor Änderungen geschützt sind. Wir wissen daher sicher, daß Venantius zum Beispiel *consuleas* (statt *consulas*) und *consuliturus* (statt *consulturus*) schrieb (Wilh. Meyer, *Der Gelegenheitsdichter Venantius Fortunatus*, p. 4).

Die grundlegende sprachgeschichtliche Arbeit ist immer noch die Heidelberger Dissertation (1907) von Elss (siehe o. Anm. 35). Meneghettis 1917 erschienenes Buch (siehe

[50] Desgleichen die von Elss, p. 29, notierten «zahlreichen formulae transitionis (die aus der Rhetorenschule stammen), wie *nec illud omitti convenit, hoc etiam memoriae est tradendum, exequamur itineris arrepti viaticum*».

o. Anm. 46) ist für die Lexikographie nützlich; es zeigt die «voci nuove, proprie, rarissime», ja «nuovissime» unseres Autors. Nur humoris causa sei zitiert, daß Meneghetti die mehr als hundert lexikalischen Neuschöpfungen des Venantius Fortunatus als nichts anderes zu würdigen vermag denn als Konzessionen an den «cattivo gusto dei suoi lettori d'Austrasia e di Neustria» (p. 266). D. Tardi stellt am Ende seines Buchs *Fortunat. Étude sur un dernier représentant de la poésie latine dans la Gaule mérovingienne*, Paris 1927, p. 211-265, sprachliches Material zusammen. Sv. Blomgren, *Studia Fortunatiana* t. 1, Uppsala 1933, behandelt ausgewählte Kapitel der Syntax, Rhetorik und Semantik und verbindet damit textkritische Studien. Desselben Autors *Studia Fortunatiana* t. 2, Uppsala 1934, treten den Beweis an, daß das Gedicht *In laudem S. Mariae* (Inc. *Lingua prophetarum cecinit de virgine partum*, *Auct. ant.* t. 4/1, p. 371 sqq.: «Carminum spuriorum appendix») ein echtes Werk des Venantius Fortunatus ist. Zuletzt R. Collins, «Beobachtungen zu Form, Sprache und Publikum der Prosabiographien des Venantius Fortunatus in der Hagiographie des römischen [gemeint «merowingischen»?] Gallien», *Zs. für Kirchengeschichte* 92, 1981, p. 16-38.

Schließlich hat Fortunatus auch durch die Breite seiner literarischen Produktion und seine formale Einstellung gegenüber den Stoffen sehr zur Popularisierung biographischer Schriftstellerei beigetragen. Man mußte im merowingischen Gallien kein Cyprian, Augustinus oder Fulgentius mehr sein, um einer Biographie für würdig erachtet zu werden. Die Serie von Bischofsbiographien des Venantius hat die Ausbreitung der Gattung gefördert und mitbewirkt, daß in den folgenden dunklen Jahrzehnten gerade die Bischofsbiographie in Gallien erstaunlich gedieh. So wie durch Sueton die Geschichtsschreibung der römischen Kaiserzeit eine biographische Richtung erhalten hat, so hat wesentlich Venantius Fortunatus dazu beigetragen, daß die Kirchengeschichte der Merowingerzeit mehr oder weniger in Form des Heiligenlebens gestaltet wurde. Zwar hat sein großer Zeitgenosse Gregor v. Tours andere, lockerere Formen, weltliche und heilige Geschichte zu schreiben, gebraucht und in den *Libri historiarum X* Großes geschaffen. Aber nur die Vita, vor allem die von Venantius propagierte Bischofsvita, war vital genug, auch unter ungünstigen Bedingungen zu überleben und sogar noch Raum zu gewinnen. Die Biographie erwies sich als aufnahmefähig für viele Formen und wurde zeitweise sogar das wichtigste Medium schriftlichen Ausdrucks in lateinischer Sprache.

3. GREGOR VON TOURS

> *doctor vel pastor ecclesiae apertiore sermone populo praedicet, ita arte temperans, ut nec rusticitas sapientes offendat, nec honesta loquacitas obscura rusticis fiat, Expositio antiqua liturgiae Gallicanae Germano Parisiensi ascripta*, ed. J. Quasten, Münster i. W. 1934, p. 16.

Das Nebeneinander von so verschiedenen Schriftstellern wie Venantius Fortunatus (um 540-600) und Gregor v. Tours (um 538-594; Bischof seit 573) ist ein Beleg dafür, daß es die «Gleichzeitigkeit des Ungleichzeitigen», die uns die Archäologie immer wieder vor Augen führt, auch in der Literatur gibt. Nur teilweise erklärt die verschiedene Herkunft den Niveau-Unterschied. In Italien hat die Ostgotenherrschaft ein der Kultur und den Künsten günstiges Klima bis tief ins VI. Jahrhundert bewahrt; Venantius Fortunatus ist Repräsentant des Glanzes von Ravenna[51]. Vergleichbare Impulse seitens der Gallien beherrschenden Franken gibt es nicht. Während in Italien noch eine lateinische Laienkultur existiert, reduziert sich in Gallien die Pflege des Lateins auf die Kirche. Das Problem, wie man sich dem Volk am besten verständlich machen könne, stellt sich hier früher und dringender als in anderen Teilen der Romania[52], weil sich in Gallien die Volkssprache besonders schnell vom geschriebenen Latein wegentwickelt. Die hier entstehende romanische Sprache löst sich um das Jahr 800 endgültig vom Lateinischen, wird in den Straßburger Eiden im Jahr 842 faßbar und hat sich (neben dem Sonderfall des Rumänischen im fernen Dacien) am weitesten von der Ursprungssprache Latein entfernt.

Caesarius von Arles sah sich schon in der ersten Hälfte des VI. Jahrhunderts vor die Notwendigkeit gestellt, neue Wege des Ausdrucks zu suchen, um sein

[51] «Boèce, Cassiodore, Ennodius, Arator – et par eux Virgile, Ovide, Claudien et Lucain – voilà tout ce que Fortunat trouvait à Ravenne», Tardi, *Fortunat*, 1927, p. 49. Sicher ist nur ein Teil davon wahr; aber die Namen zeigten die Weite der Welt, in der Fortunatus aufwuchs.

[52] Die Germanus von Paris zugeschriebene *Expositio* der gallikanischen Liturgie schreibt vor, daß man die Homilie oder Predigt «so kunstgerecht mischen soll, daß weder die Rohheit die Wissenden beleidigt, noch die ehrsame Redseligkeit den Bauern dunkel werde», ed. J. Quasten, *Expositio antiquae liturgiae Gallicanae*, Münster i. W. 1934, p. 16; ed. Kl. Gamber, *Ordo antiquus Gallicanus*, Regensburg 1965, p. 18. Die Stilhöhe der öffentlichen Rede war im merowingischen Gallien ein Problem, das man bewußt durch ein Abgehen von den rhetorischen Traditionen – in unserem Text fast süffisant als *honesta loquacitas* bezeichnet – und Annäherung an die Volkssprache *(rusticitas)* zu lösen suchte.

Publikum zu erreichen. Die Schüler, die seine Vita schrieben, folgten ihm auf zwei verschiedenen Ebenen. Die niedere dieser Stilebenen, die des zweiten Buchs der *Vita S. Caesarii*, ist das Niveau, von dem Gregor v. Tours ausgeht, der bedeutendste Schriftsteller im «Merowingerlatein». Er kann aufgrund der überragenden Bedeutung innerhalb seiner Epoche hier nicht übergangen werden, obwohl er sich nur in Randgebieten der Biographie bewegt.

Der Romane aus senatorischem Geschlecht war mit Leib und Seele Zeitgenosse fränkischer Geschichte, die er aufgeschrieben hat[53] in den *Libri historiarum X*. Man hat das Werk früher «Historia Francorum», «Frankengeschichte» genannt. Das könnte die Illusion wecken, als hätten wir in dem Buch eine Volksgeschichte vor uns, wie sie Jordanes für sein Volk der Goten, Beda Venerabilis für die Angeln und Paulus Diaconus für die Langobarden geschrieben haben. Das ist nicht der Fall. Nicht Thukydides, sondern Herodot ist letzten Endes der Stammvater der Geschichtsschreibung Gregors v. Tours. Es sind, wie der jetzt gebräuchliche Titel treffend sagt, «Geschichten», lauter Dinge, die Gregor erlebte oder erfuhr und die seinen erzählerischen Instinkt zur Niederschrift reizten. Dabei auch Geschichten von Heiligen, wie die des Klausners Hospicius von Nizza[54]:

> *Fuit autem apud urbem Nicensim eo tempore Hospicius reclausus magnae abstinentiae, qui constrictus catenis ad purum corpus ferreis, induto desuper cilicio, nihil aliud quam purum panem cum paucis dactalis comedebat. In diebus autem quadraginsimae de radi-*

[53] Gregor von Tours, Historiarum libri X, edd. Br. Krusch - W. Levison, *Merov.* t. 1/1, Hannover 1951. Die grundlegende Rezension schrieb (für jeden der drei Faszikel der Ausgabe) R. Buchner, *Zs. der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte*, Germ. Abt. 62, 1942, p. 404-414; 68, 1951, p. 465-470 und 72, 1955, p. 277 sq., der gegen Schreibung und Sprachformen der Ausgabe erhebliche Einwände vorbrachte. Buchner besorgte ferner eine zweisprachige Ausgabe *Gregor von Tours*. Zehn Bücher Geschichten t. 1-2, Darmstadt 1959, die im folgenden den Übersetzungen aus den Libri historiarum zugrundeliegt. Aus der älteren Literatur ist noch wichtig S. Hellmann, «Studien zur mittelalterlichen Geschichtsschreibung. I. Gregor von Tours», *Ausgewählte Abhandlungen zur Historiographie und Geistesgeschichte des Mittelalters*, Darmstadt 1961, p. 57-99 [ursprünglich *Historische Zs.* 107, 1911]. Neuere literaturgeschichtliche Darstellungen: E. Auerbach, *Mimesis*. Dargestellte Wirklichkeit in der abendländischen Literatur, Bern-München ³1964, p. 78-94, präzisiert den «Realismus» Gregors. Brunhölzl, *Geschichte der lateinischen Literatur des Mittelalters* t. 1, p. 128-140, arbeitet die Einheit des *Gesamtwerks* Gregors heraus, G. Vinay, *Alto Medioevo latino*, Neapel 1978, p. 37-63, die epischen Elemente der Libri historiarum, B. K. Vollmann, Art. Gregor von Tours, *RAC* t. 12, 1983, col. 895-930, gibt den besten Überblick über die Erforschung von Leben und Werk.

[54] Libri historiarum VI 6, *Merov.* t. 1/1, 1951, p. 272 sq.

cibus herbarum Aegyptiarum, quas heremitae utuntur, exhibentibus sibi negotiatoribus alibatur. Et primum quidem ius, in quo coxerant, auriens ipsas sumebat in posterum. Magnas enim per eum dominus virtutes dignatus est operare. Nam quodam tempore revelante sibi spiritu sancto adventum Langobardorum in Galleis hoc modo praedixit: «Venient», inquid, «Langobardi in Galleis et devastabunt civitates septem, eo quod increverit malitia eorum in conspectu domini, quia nullus est intellegens, nullus est, qui faciat bonum, quo ira dei placetur. Est enim omnes populus infidelis, periuriis deditus, furtis obnoxius, in homicidiis prumptus, ad quibus nullus iustitiae fructus ullatenus gliscit. Non decimae dantur, non pauper alitur, non tegitur nudus, non peregrinus hospitio recipitur aut cibo sufficiente sacietur. Ideo haec plaga supervenit ...»

... venit gens illa; et dum cuncta, quae repperit, vastat, pervenit ad locum ubi sanctus dei reclausus erat. At ille per fenestram turris ostendit se eis. Ille vero circumeuntes turrem aditum, per quem ingrederentur ad eum, invenire non poterant. Tunc duo ascendentes detexerunt tectum et videntes eum vinctum catenis indutumque cilicio dicunt: «Hic malefactor est et homicidium fecit, ideo in his legaminibus vinctus tenitur. Vocatumque interpraetem, sciscitantur ab eo, quid male ficerit, ut tale supplitio artaretur. At ille fatetur se homicidam esse omnesque criminis reum. Tunc unus extracto gladio, ut caput eius libraret, dextera in ipso ictu suspensa diriguit, nec eam ad se potuit revocare. Tunc gladium laxans terrae deiecit. Haec videntes socii eius clamorem in caelo dederunt flagitantes a sancto, ut, quid agere poterent, clementer insinuaret. Ipse vero inposito salutis signo brachium sanitati restituit. Ille autem in eodem loco conversus tonsorato capite fidelissimus monachus nunc habetur. Duo vero duces, qui eum audierunt, incolomes patriae redditi sunt; qui vero contempserunt praeceptum eius, miserabiliter in ipsa provintia sunt defuncti. Multi autem ex ipsis a daemoniis correpti clamabant: «Cur nos, sancte beatissime, sic crucias et incendis?» Sed inpositam eis manum mundabat eos.

«Es lebte zu dieser Zeit in der Nähe der Stadt Nizza ein Klausner, mit Namen Hospitius, der sich auf das äußerste kasteite; er wand sich eiserne Ketten um den bloßen Leib und trug ein härenes Kleid darüber und aß nichts als trockenes Brot und wenige Datteln. In der Fastenzeit nährte er sich von den Wurzeln ägyptischer Kräuter, wie sie dort die Einsiedler genießen, und die ihm Kaufleute mitbrachten. Zuerst trank er die Brühe, worin sie gekocht waren, nachher aß er sie selbst. Durch diesen Mann ließ der Herr große Wunder geschehen. So sagte er einst auf Eingebung des heiligen Geistes den Einbruch der Langobarden in Gallien so voraus: ‹Die Langobarden›, sprach er, ‹werden nach Gallien kommen und sieben Städte zerstören, weil die Bosheit des Volks groß geworden ist vor dem Angesicht des Herrn; denn hier ist niemand, der ihn erkennt, niemand, der gute Werke tut, seinen Zorn zu besänftigen. Denn dieses ganze Volk ist ungläubig, meineidig, dem Diebstahl ergeben und voll Mordlust. Keine Frucht der Gerechtigkeit gedeiht unter ihm. Sie geben keinen Zehnten, sie speisen nicht die Armen, sie kleiden nicht die Nackten, sie nehmen nicht die Fremden gastlich auf und geben ihnen nicht Speise genug, sich zu sättigen. Deshalb kommt diese Plage über sie ...›

Jenes Volk brach herein; es verwüstete alles, was es fand, und kam dabei auch an den Ort, wo der Heilige Gottes als Klausner lebte. Er zeigte sich ihnen aber durch ein

Fenster seines Turms. Sie umringten den Turm, konnten aber keinen Eingang finden, durch den sie zu ihm gelangten. Da stiegen zwei von ihnen auf das Dach und deckten es ab. Als sie ihn mit Ketten gebunden in einem härenen Gewand sahen, sprachen sie: ‹Der ist ein Übeltäter und hat einen Mord begangen, deshalb hält man ihn hier in Ketten und Banden.› Und sie ließen einen Dolmetscher kommen und ihn fragen, was er begangen habe, daß er eine solche Strafe erlitte. Er aber sagte, er sei ein Mörder und jedes Verbrechens schuldig. Sofort zog einer sein Schwert und wollte es auf das Haupt des Heiligen schwingen. Als er aber ausholte, erstarrte seine Hand, und er konnte sie nicht wieder an seinen Leib bringen. Da ließ er das Schwert los, und es fiel zur Erde. Als dies seine Gefährten sahen, erhoben sie ein Geschrei zum Himmel und baten den Heiligen, er möge ihnen gnädig sagen, was sie nun tun sollten. Er schlug darauf das Zeichen des Heils und machte damit den Arm wieder gesund. Jener aber entsagte an demselben Orte der Welt, ließ sich das Haupt scheren und gilt jetzt dort als der treueste Mönch. Zwei Führer aber, die auf die Worte des Heiligen hörten, kehrten unversehrt in ihre Heimat zurück; die aber, welche sein Gebot mißachteten, kamen elendiglich in diesem Land um. Viele von ihnen wurden auch von bösen Geistern heimgesucht und schrien: ‹Warum quälst und peinigst du uns so sehr, heiliger, frommer Mann?› Da legte er ihnen die Hand auf und reinigte sie.»

Das ist ein für den Historiker Gregor charakteristischer Abschnitt[55]. Gregor schreibt wie Herodot Geschichte als Geschichten. In ihnen ist alles auf eine besondere Weise gemischt. Das Wunderbare grenzt an das Komische und das Schreckliche an das Lächerliche. Der Klausner, der sich in der Fastenzeit von denselben Wurzeln ernährt, die ägyptische Mönche kauen, und diese eigens für seine Fastenübung aus Ägypten importiert, ist in unseren Augen eine Karikatur. Vielleicht spielt der Gegensatz zwischen Tours und Lérins (Nizza liegt nahe Lérins), zwischen «martinischem Mönchtum» (in Tours) und «Rhônemönchtum» (in Nizza) eine Rolle[56].

Der angekettete Klausner wird als Prophet geschildert. Gregor legt ihm eine Predigt in den Mund, mit der er das Volk in die ummauerten Städte treibt. Mit einer zweiten (oben übergangenen Rede) schickt er die Mönche fort. Man hat sich also den Ort des Geschehens als ein Kloster mit angemauertem Reklusorium vorzustellen. Theatralisch zeigt sich der Einsiedler den Langobarden. Reine Komödie ist der Dialog zwischen den Langobarden und dem Klausner über die Bedeutung der Ketten und die Verbrechen des Klausners. Dann geht die Handlung immer rascher weiter über Schwerthieb, Unbeweglichkeitswunder, Heilung und Bekehrung zu Bestrafung und nochmaliger Heilung.

---

[55] Er wird ausgiebig zitiert von Paulus Diaconus, Historia Langobardorum III 1, ed. G. Waitz, Hannover 1878, p. 112 sq.

[56] Prinz, *Frühes Mönchtum im Frankenreich*, p. 88 sqq.: «Martinisches Mönchtum und Rhônemönchtum.»

Nur das Motiv der snobistischen Speisegewohnheiten des südgallischen Asketen scheint originell zu sein; sonst ist alles Erzählte in *Vitas patrum* (Reklusentum), Bibel (prophezeiende Heilige, Abdecken des Dachs) und Passionenliteratur (gewolltes Mißverständnis; spektakuläre Wunder) schon vorhanden. Aus alledem hat Gregor es verstanden, eine interessante Geschichte zu mixen.

Gregors *Libri historiarum* bewegen sich nahe am Genus der Biographie. Schon das erste Wort S c r i p t u r u s *bella regum cum gentibus adversis, martyrum cum paganis, eclesiarum cum hereticis* ist ein «biographisches» Zitat[57]. Man findet in den *Historiae* die Elemente einer Biographie Chlodwigs und vieler anderer Gestalten der Epoche. Aber nichts rundet sich in dem riesigen Werk zu einer biographischen Form. Der Mangel an Synthese überhaupt in diesem Werk ist allbekannt. Nur die ganz kleinen Formen schließen sich bei Gregor v. Tours: die «denkwürdigen Taten» des milden oströmischen Kaisers Tiberius († 582)[58], die «Sage» von den zwei Liebenden von Clermont, in der man lesen kann, wie man sich die Abschiedsrede des Alexius an seine Braut vorstellen müßte[59], die «Novelle» von der Flucht der Geisel Attalus aus der Knechtschaft, die erzählerisch mitten zwischen *Vita Malchi* und *Waltharius* steht[60]. Gregor ist ständig auf der Suche nach interessanten Stoffen, setzt immer wieder neu an, sie zu erzählen, wiederholt sich dabei ungeniert und schreibt in unendlicher Breite letzten Endes an einem Denkmal seines eigenen Ausdruckswillens. Er ist der erste Exponent einer memoirenartigen Geschichtsschreibung, die später in Frankreich noch große Nachfolger haben sollte, über Guibert von Nogent († 1124) bis zum Kardinal de Retz († 1679).

Die Niederschrift der *Libri historiarum* spielt sich während der rund zwanzig Bischofsjahre (573-594) Gregors ab. Aber sie füllt seine schriftstellerische Verve nicht ganz aus. Daneben entstehen die *Libri miraculorum*, auch sie kein Denkmal römischer Breviloquenz. Schon die Übersicht über diese Erzählserie bereitet Schwierigkeiten. In der Rechenschaft über sein literarisches Werk, mit der Gregor die *Historiae* abgeschlossen hat, zählt er sieben «Wunderbücher» auf, denen er als eigenes Werk *Vita patrum* anschließt[61]. An anderer Stelle aber ordnet er so[62]:

[57] *Scripturus vitam beati Hilarionis habitatorem eius invoco spiritum sanctum*, Hieronymus, Vita S. Hilarionis c. 1, *Migne PL* 23, col. 29; *Acta SS* Oct. t. 9, 1858, p. 43.

[58] Libri historiarum V 19 und 30, sowie VI 30.

[59] Libri historiarum I 47. In knapper Form auch im Liber in gloria confessorum Gregors v. Tours (c. 31).

[60] Libri historiarum III 19; cf. G. VINAY, «Waltharii poesis», *Studi Medievali* III 5, 1964, p. 476-524, hier p. 481 sq.

[61] Libri historiarum X/XVIII, edd. KRUSCH-LEVISON, p. 535 sq.

[62] Liber in gloria confessorum, prol., ed. KRUSCH, *Merov.* t. 1/2, ²1969, p. 298.

I	*In gloria martyrum*
II	*De virtutibus S. Iuliani*
III-VI	*De virtutibus S. Martini*
VII	*Liber vitae*[63] *patrum*
VIII	*In gloria confessorum*

und dieser Ordnung folgt auch die Ausgabe von Krusch[64]. Was gilt, ist nicht mehr auszumachen.

Gewiß ist, daß Gregor nicht linear gedacht und eine historische Ordnung, wie sie uns am klarsten schiene: Martyrer→Bekenner→Mönchsväter→einzelne Heilige, nicht berücksichtigt hat. Gregor schreibt und denkt nie konsequent, konkludent, linear, sondern in lauter geschlossenen Zirkeln[65]. In der Mitte von Gregors Heiligenhimmel steht *sein* Heiliger, St. Martin. Soeben hat Venantius Fortunatus in vier Büchern das Martinsleben besungen. Im *Liber de virtutibus S. Hilarii* (um 565-573) hat er gezeigt, daß man die Wunder am Heiligengrab zu einem Prosawerk zusammenstellen kann, das mehr ist als ein bloßer *indiculus*, ein Wunderkatalog. So müssen es auch bei Gregor vier Bücher Martinswunder sein. Gregor hat außer für das erste Buch (Wunder vor seinem Amtsantritt 573) keine Idee für eine Gliederung; sie ist «rein nach dem erreichten Umfang vorgenommen»[66]. Aber darauf kommt es nicht an; was zählt, ist der Numerus desideratus von *vier* Wunderbüchern, mit dem St. Martin seinen Lehrer St. Hilarius überbietet und Gregor seinem Freund Venantius die Waage hält. Der übrige Heiligenhimmel kreist um diesen Viererkern nach dem Gesetz, das auch Gregors natur- und weltkundliche Schrift *De cursibus ecclesiasticis (De cursu stellarum ratio)*[67] erfüllt: Wunder über Wunder.

Die *Libri miraculorum* enthalten wie die *Libri historiarum* eine Fülle von Skizzen, die am Rande zur biographischen Literatur zählen. Der *Liber vitae patrum*, das VII. Buch der Serie, enthält durchaus biographisch konzipierte

[63] Hier gebraucht Gregor den in seiner Zeit schon unüblichen Singular. Er beruft sich auf grammatische Autoritäten: *Et quaeritur a quibusdam, utrum vita sanctorum an vitas dicere debeamus, A. Gellius* [scil. Noctes Atticae I 3, 1 und XIII 2, 1] *quoque et complures philosophorum vitas dicere voluerunt. Nam Plinius auctor in tertio artis grammaticae libro ait: « V i t a s antiqui cuiuscumque nostrum dixerunt; sed grammatici pluralem numerum non putaverunt habere v i t a m .* Liber vitae patrum, prol., *Merov.* t. 1/2, p. 212.

[64] Die Ausgabe erschien als Teilband 1/2 der Merowingerserie der *MGH* zuerst 1885. Der Nachdruck von 1969 hat eine geänderte Paginierung. Wir folgen dem Nachdruck.

[65] cf. VINAY, *Alto Medioevo latino*, p. 53: «L'ipotesi che Gregorio non veda normalmente per catene ma per circoli, cioè per situazioni . . .»

[66] BRUNHÖLZL, *Geschichte der lateinischen Literatur des Mittelalters*, t. 1, p. 131.

[67] ed. KRUSCH, *Merov.* t. 1/2, p. 407-422.

Texte. Gregor hat sich in dem relativ umfangreichen Buch (es ist allein so groß wie die vier Martinsbücher zusammen) auf zwanzig Gestalten beschränkt. Bemerkenswert ist der «nationale» Gesichtspunkt, unter dem der Bischof von Tours sammelt und schreibt. Alle geschilderten Heiligen gehören Gallien an, und zwar vorzugsweise der Gegend von Clermont oder Tours. Als farbige Tupfer kommen «Ausländer» vor, wenn sie in Gallien gestorben sind: ein am Euphrat geborener Wundertäter Abraham (III), ein Afrikaner Quintianus (IV). Die Sippe des Autors selbst ist reichlich vertreten: Wir finden als Heilige verherrlicht Gregors Onkel Gallus, Bischof von Clermont (526-551), bei dem unser Autor zum Bischof erzogen wurde (VI), sodann Großonkel Nicetius, Bischof von Lyon (VIII) und gar den Urgroßvater, der auch Gregor hieß und Bischof von Langres war (VII). So haben wir in drei beieinanderstehenden Abschnitten, geschart um den mit bischöflicher Nachkommenschaft reich gesegneten Urgroßvater, ein Stück Familiengeschichte, auf die Gregor sehr stolz ist: «Sie zählten zu den ersten Senatoren, und zwar so, daß es in Gallien nichts Edleres und Vornehmeres gab[68].» Dennoch ist Gregor diskret genug, nicht *alle* seine Verwandten, die Bischöfe wurden, in den Stand der Heiligkeit zu versetzen.

Formal ist der *Liber vitae patrum* dadurch ausgezeichnet, daß jeder der 20 Lebensbeschreibungen ein Prolog vorausgeht, in dem ein mit der Heiligenerzählung irgendwie verbundener Gedanke ausgeführt wird. So beginnt nr. I mit einer Kurzpredigt über den Lohn im Himmel. Dann folgt die Erzählung von den «Juravätern» Romanus und Lupicinus, die wir mit der oben erwähnten *Vita patrum Iurensium* vergleichen können[69]. Die Einleitung zur kurzen Geschichte des persischen Wundertäters Abraham (III) redet vom Vertrauen als Voraussetzung des Wundertums und von der Peregrinatio. In der Einleitung zum Leben seines Onkels Gallus (V) spricht Gregor vom Adel und vom Geld, in der zum Leben des Großonkels Nicetius (VII) von der Auserwählung. Unverkennbar arbeitet Gregor mit diesen Einleitungen an einer Verstärkung des erbaulichen Elements der Heiligenvita. Sie wird durch ihren reduzierten Umfang[70] als Predigt[71] oder als in einem Zug zu bewältigendes Lesestück brauch-

[68] Gregor v. Tours, Liber vitae patrum VI 1, *Merov.* t. 1/2, p. 230.

[69] Liber vitae patrum I. Gregors Text soll von der Vita patrum Iurensium unabhängig sein. MARTINE, *Vie des pères du Jura*, 1968, p. 72, bescheinigt Gregor, daß er mit seinem Text erfaßt habe: «la substance des faits», «l'indication du lieu de sépulture de chacun des deux fondateurs», «le trait de caractère dominant de chacun des deux Pères» und «plusieurs épisodes marquants de leur vie»...

[70] Eine Vergleichsmöglichkeit bietet Gregors Liber vitae patrum I. Die darin enthaltene Erzählung von den Juravätern nimmt nur ein Sechstel des Umfangs der Vita patrum Iurensium ein.

[71] Zweimal spricht Gregor in den Einleitungskapiteln des Liber vitae patrum davon,

bar, durch die Konzentration auf wenige Ereignisse hebt sie das Exemplarische des Lebens hervor und nähert die Heiligenvita dem Typ der Exemplasammlungen an, deren klassisches heidnisches Muster die *Facta et dicta memorabilia* des Valerius Maximus waren. Während aber bei Valerius Maximus insgesamt alles thematisch aufgebaut und gegliedert (*De religione, De neglecta religione, De simulata religione* usw.) und im einzelnen meist Anekdote ist, hat Gregor den *Liber vitae patrum* biographisch geordnet und aus jeder interessanten Begebenheit eine Erzählung gemacht. Nr. XIV soll laut Prolog die Tugend des Verzeihens erläutern anhand der Lebensgeschichte des heiligen Abtes Martius von Clermont. Er haute sich im Gebirge aus dem Gestein eine Zelle, in der weder Stuhl noch Schemel noch Bett fortbewegt werden konnte, denn «sie waren aus demselben Stein gehauen und hingen fest am gewachsenen Fels» (c. 1). Um ihn sammelte sich eine Mönchskolonie, die einen Garten bebaute, «der angefüllt war mit einer ungeheuren Menge verschiedener Gemüsesorten und Baumfrüchte und erfreulich war durch den Anblick, den er bot, und seine Fruchtbarkeit. Im Schatten dieser Bäume, wenn die Blätter im Windhauch raschelten, saß oft der selige Greis»[72]. Dieses Idyll aber störte ein Gartendieb, der nicht nur «Gemüse, Zwiebel, Knoblauch und Äpfel» stahl, sondern auch den Zaun zerbrach. Eines Nachts irrte der mit Diebesgut schwer beladen durch den Garten und fand keinen Ausgang mehr. Der heilige Abt, der durch eine Offenbarung davon wußte, schickte am Morgen einen Mönch in den Garten. Der Dieb warf seine Beute fort und verrannte sich wie ein gejagtes Schwein in einer Dornenhecke. Der Mönch faßte ihn, hob alles Gestohlene auf, packte es dem Dieb auf den Rücken und schickte ihn fort mit dem Friedensgruß und der Ermahnung, so etwas nicht noch einmal zu tun. Es folgen Wunder bei Lebzeiten (c. 3; mit einer Familienerinnerung Gregors) und nach dem Tod (c. 4).

Die Gartengeschichte ist der wesentliche Inhalt der Martiusvita, das Leben so gekürzt, daß die *eine* exemplarische Tat prominent hervortritt. Hier läßt Gregor seiner Feder freie Bahn. Er schreibt in gewohnter Breite vieles Treffende, manches Überflüssige[73]. Im Grund ist hier Gregor wieder bei der szenenhaften Darstellungsweise der *Libri historiarum*, bei den «circoli» und «situazioni» (Vinay). Nur sind Einkleidung und Rahmen anders, und die Moral, die in Gre-

daß er einen *sermo* vorbringe (IV, X; cf. auch XIV); in anderen Prologen scheint er sich als Publikum eher Leser als Hörer vorzustellen (II, VIII, IX).

[72] *Erat enim monachis hortus diversorum holerum copia ingenti refertus arborumque fructuum et amoenus visibus et fertilitate iocundus; sub quarum arborum umbraculo susurantibus aurae sibilo foliis beatus senex plerumque sedebat*, Liber vitae patrum XIV 2, *Merov.* t. 1/2, p. 269.

[73] zum Beispiel Bibelzitate, die nur «geistliche Stimmung» machen. Der Dieb kommt bei Nacht gemäß dem Wort *Omnis, qui male agit, odit lucem* (Io 3, 20) u. a.

gors weltlichen Geschichten durchaus weltlich ist, wird im *Liber vitae patrum* und im ganzen Corpus der *Libri miraculorum* eben geistlich. Die referierte Erzählung ist gewiß ein Exempel für die christlichen Tugenden der Güte, des Verzeihens und der Feindesliebe. Aber mehr als das: eine Erzählung von einem Zaubergarten im Felsengebirge (man denke an die märchenhaft samt Mobiliar aus Stein gehauene Zelle des Heiligen), ein Locus amoenus, bei dem eine Herrlichkeit in die andere übergeht – Gregor hat das in seinem reihenden Stil großartig geschildert –, der dem Störer des Friedensbezirkes aber zum Irrgarten wird, aus dem er beschämt und beschenkt entlassen wird. Ist nicht die erzählerische Suggestion dieses mythischen Zaubergartens stärker als die exemplarische Moral?

Von dem, was Gregor außerhalb der beiden großen Serien *Historiae* und *Miracula* schrieb, sind noch die *Miracula B. Andreae*[74] und die *Passio SS. VII Dormientium*[75] zu erwähnen. Letzteres Werk, die Siebenschläfer-Geschichte, ist aus einer Übersetzung entstanden *Siro quodam interpretante in Latino transtulimus*, wie Gregor v. Tours sagt[76]. Das ist die einzige Nachricht über Übersetzungstätigkeit in der Merowingerzeit[77]. In ihr ist allerdings nicht gesagt, aus welcher Sprache übersetzt wurde. Da von einem Syrer die Rede ist, liegt es nahe, an das Syrische zu denken, das eine bedeutende christliche Literatur in der Spätantike entfaltete. Ebensogut kann aber der Syrer auch aus dem Griechischen übersetzt haben. In Gregors Text hat noch niemand Indizien direkter Übersetzung aus dem Griechischen oder Syrischen entdecken können. Man muß annehmen, daß Gregor das vom Dolmetscher Gehörte nicht einfach niedergeschrieben, sondern in seiner Weise formuliert hat.

Die Passio ist in Form und Aufbau ganz gewöhnlich: Sie beginnt mit der Bekehrung von sieben Christen zu Ephesus, schildert, wie sie verhört werden, sich in eine Höhle flüchten, dort eingeschlossen werden, nach weit über hundert Jahren wieder erwachen, bestaunt und nach ihrem endgültigen Tode als Heilige verehrt werden. Diese an sich ganz normale Form ist innerhalb des Œuvres Gregors v. Tours doch wieder auffällig; denn er hat sich nur hier die Zeit gelassen, eine Geschichte geruhsam von Anfang bis Ende zu erzählen. Er hat sonst

[74] Miracula B. Andreae, *Merov.* t. 1/2, p. 376-396. Kl. ZELZER, «Zur Frage des Autors der Miracula B. Andreae Apostoli und zur Sprache des Gregor von Tours», *Grazer Beiträge* 6, 1977, p. 217-241, hat keine Bedenken, die nur durch *eine* Hs. gedeckte Zuschreibung an Gregor von Tours aufrechtzuerhalten. Die Andreasmirakel haben innerhalb des Buchtyps der Passiones apostolorum weite Verbreitung gefunden. Es bestehen Textbeziehungen zu De miraculis B. Thomae apostoli.

[75] Passio SS. VII Dormientium, *Merov.* t. 1/2, p. 398-403.

[76] Liber in gloria martyrum c. 94, *Merov.* t. 1/2, p. 102.

[77] W. B., *Griechisch-lateinisches Mittelalter*, p. 133 sq.

nie die Form der Vita oder Passio so glatt gefüllt. Wie um zu demonstrieren, daß die Form der *Passio VII dormientium* eben doch nicht seine ureigene war, hat er den Stoff später nochmals erzählt und da in seiner raffenden Weise (*Liber in gloriam martyrum* c. 94). Das ist Beleg dafür, daß Gregor in seiner einzigen Passio tatsächlich eine Übersetzung bringt.

Trotz ihrer komplizierten Entstehungsgeschichte ist die *Passio VII dormientium* für den modernen Leser wahrscheinlich das unproblematischste Werk Gregors v. Tours. Man begegnet einem frühen Meisterwerk der Legendenliteratur. Die ganze Handlung ist durchsichtig auf ein Glaubensgeheimnis hin angelegt, die Auferstehung von den Toten. Die Passio ist eine Symbolerzählung, aber doch spannend und detailreich genug, um auch ohne die Symbolik bestehen zu können. Gregor bewegt sich in dieser ihm fremden Welt erstaunlich sicher. Es kennzeichnet seine Größe als Schriftsteller, daß er auch außerhalb seines eigentlichen Gebiets der kleinen denkwürdigen Geschichten eindrucksvoll darzustellen versteht.

Gregor v. Tours ist als Schriftstellerexistenz ein Phänomen. Er steht in der großen literarischen Tradition des spätantiken Gallien, aber die äußeren Umstände waren der Literatur nicht günstig. Im berühmten Prolog zu den *Historiae* hat er dies selbst so geschildert[78]:

> «Da die Pflege der schönen Wissenschaften in den Städten Galliens in Verfall geraten, ja sogar im Untergang begriffen ist, hat sich kein in der Redekunst erfahrener Grammatiker gefunden, um in Prosa oder Versen zu schildern, was sich unter uns zugetragen hat; und doch hat sich vieles ereignet, Gutes wie Böses: es raste die Wildheit der Heiden, und die Wut der Könige wurde groß, von den Irrgläubigen wurden die Kirchen angegriffen und geschützt von den Rechtgläubigen, in vielen erglühte und in manchen erkaltete der Glaube an Christus; die heiligen Stätten wurden von den Frommen reich geschmückt und geplündert von den Gottlosen. So mancher hat oftmals jenen Mangel beklagt und gesprochen: ‹Wehe über unsere Tage, daß die Pflege der Wissenschaften bei uns untergegangen ist, und niemand im Volke sich findet, der das, was zu unseren Zeiten geschehen ist, schriftlich verbreiten könnte!›»

Für Gregor persönlich müssen die Verhältnisse für ein Literatenleben gar nicht so übel gewesen sein. Seine Bischofsstadt Tours lag im Schnittpunkt der merowingischen Teilreiche. Seine Familie nahm eine Reihe bedeutender Posten im südlichen Gallien ein, vor allem Bischofssitze. Das Bistum Tours war ein «Erbhof» der Familie. Der Martinskult brachte neben vielem anderem einiges literarische Leben nach Tours. Allerdings hat es vor Gregor niemanden gegeben, der in Tours so viel und so intensiv lateinisch schrieb. Alle seine großen und kleinen Werke, *Libri historiarum*, *Libri miraculorum*, *Miracula B. An-*

[78] Historiarum libri praef. 1, *Merov.* t. 1/1, p. 1.

dreae, Passio VII dormientium, De cursibus ecclesiasticis, Commentarius in psalmos, sind, soweit wir wissen, in den 21 Bischofsjahren Gregors entstanden. Auch wenn er neben seiner Schriftstellerei nicht viel anderes unternommen hat – er hat daneben jedenfalls viel gebaut –, muß er gearbeitet haben wie ein Berserker, geschrieben wie ein Balzac. Er ist nicht alt geworden.

Die disparate Buntheit der Stoffe und der barbarische Zustand des Lateins haben lange den Blick vom Kern der Schriftstellerei Gregors abgelenkt. Dabei weist Gregors Eigenart, manche Stoffe mehrfach darzustellen, schon darauf hin, daß es ihm nicht nur darum ging, Erlebtes und Gehörtes «brühwarm»[79] aufzutischen, sondern daß es ihm auch auf die Form ankam. Eine eindringende Betrachtung der Latinität Gregors[80] zeigt, daß sie so barbarisch nicht ist, wie sie auf den ersten Blick wirkt. In der oben zitierten Geschichte vom Reklusen Hospitius fällt die unsichere und für unsere Begriffe fehlerhafte Schreibweise auf (*dactali* statt *dactyli*, *quadraginsima* statt *quadragesima*, *auriens* statt *hauriens* usw.). Auch die Formenlehre ist unsicher geworden (*reclausus* statt *reclusus*, *poterent* statt *possent*, *operare* statt *operari*), doch insgesamt ist hier die Sprache noch nicht so in Bewegung geraten wie auf dem Gebiet der Graphie.

Die Syntax sucht eine neue Festigkeit durch Einschaltung verdeutlichender Satzelemente, vor allem aus dem pronominalen Bereich. Auf diese Weise schreibt Gregor zum Teil größere und durchaus literarische, mit AcI versehene Sätze. Eine moderne Untersuchung reiht Gregor sogar in die Reihe der gallischen Rhetoren ein, indem sie behauptet, Gregor habe weitgehend die Gesetze des Prosarhythmus, die «Klauselgesetze», befolgt[81]. Auch wer den in solchen Beweisgängen üblichen Statistiken mit Vorsicht begegnet, wird mit Verblüffung zur Kenntnis nehmen, daß ausgerechnet der Satz «einen philosophierenden Rhetor verstehen wenige, einen redenden Bauer viele»[82]

> Philosophantem rhetorem intelligunt pauci,
> loquentem rusticum multi

als ein Parallelismus von Satzschlüssen gebaut ist, nämlich der «ersten Clausel» (–∪–|–∪̲) des Zielinskischen Systems[83]. Das ist keine der von Cicero bevorzugten Klauseln (dafür fällt die Zäsur zu trivial mit den Grenzen der Versfüße bzw. der Zäsur von Basis –∪– und Kadenz –∪̲ zusammen), aber immerhin ist es ein klassisch-rhetorischer Schluß – als Gestaltungselement eines antirhetorischen Dictums. Man könnte «pointiert von einer Rhetorik der rusticitas sprechen»[84]. Inhaltlich ergreift Gregor Partei für den «redenden Bauern», formal für den «philosophierenden Rhetor». Ist das ein Zufall, oder ist Gregor doch in viel höherem Grad Stilist, als man das lange anzunehmen geneigt war?

Gregor kommt in Vor- und Nachreden mehrfach auf die stilistische Seite seiner Werke zu sprechen und entschuldigt sich für seinen schlechten Ausdruck. Aber während es der Topos verlangt, daß der Autor dem Empfänger des Buches anheimstellt, den Ausdruck zu verbessern, sein Elaborat nur als Materialsammlung für eine eigene Arbeit zu verwenden oder gar das Buch zu kassieren, verteidigt Gregor seinen «fehlerhaften» Stil, etwa im *Liber in gloria confessorum*, durch folgendes Streitgespräch[85]:

> «was soll ich tun, da ich es nicht leiden kann, daß verborgen bleibt, was ich von den Taten der Seligen entweder selbst oft gesehen habe oder durch die Erzählung guter und zuverlässiger Männer als offenbar geschehen erfahren habe? Aber ich fürchte mich, wenn ich einmal zu schreiben angefangen habe, obwohl ich ohne rhetorische und grammatische Bildung bin, daß mir dann von den Gebildeten gesagt wird: ‹Du Bauer, du Einfaltspinsel, was glaubst du, daß dein Name unter die Schriftsteller gezählt wird? Wie glaubst du, daß das Werk von den Kennern angenommen wird, dem kein Kunstverstand, keine literarische Bildung zugrundeliegt? Du hast keine nützliche Kenntnis des Geschriebenen, kannst die Nomina nicht unterscheiden, setzt oft Feminina statt Masculina, Neutra statt Feminina und Masculina statt Neutra; selbst die Praepositionen, die die Autorität der vornehmen Stilisten zu beobachten lehrt, setzst du häufig nicht an den passenden Ort. Denn den Ablativen ziehst du Akkusative und wieder den Akkusativen Ablative vor . . .›
>
> Aber ich will ihnen antworten und folgendes sagen: ‹Ich tue euere Arbeit und übe durch meine bäurische Schriftstellerei eure Klugheit. Denn ich meine, diese Schriften verschaffen euch wenigstens *einen* Vorteil, nämlich den, daß ihr das, was wir ungepflegt und kurz mit dunklem Stil niederschreiben, hell und strahlend im Vers auf großen Blättern breit darstellen könnt.›»

Gregor v. Tours schreibt nach seinem Selbstzeugnis Latein als induktiv, ohne grammatisches und rhetorisches Studium erlernte Sprache. Man hat darin einen Widerspruch zu dem an anderen Stellen belegten Bildungsgang Gregors sehen

[79] Den Ausdruck münzte auf Gregors Erzählweise, AUERBACH, *Mimesis*, p. 90.

[80] Grundlegend M. BONNET, *Le latin de Grégoire de Tours*, Paris 1890. «Die Erforschung der Sprache Gregors kann trotz Bonnet nicht als abgeschlossen gelten», VOLLMANN, Art. Gregor von Tours, *RAC* t. 12, col. 924 sqq. VOLLMANN bringt alle wesentlichen Gesichtspunkte und Literaturangaben zur Diskussion um Gregors Latinität und kommt zu dem Ergebnis, daß «Gregor nicht mit den Merowingismen der Handschriften zu belasten» sei (col. 927).

[81] J.-B. JUNGBLUT, «Recherches sur le ‹Rythme oratoire› dans les ‹Historiarum libri›», in *Gregorio di Tours*, Todi 1977, p. 327-364.

[82] Libri historiarum, praef. 1, *Merov.*, t. 1/1, p. 1, cf. JUNGBLUT, p. 358.

[83] Siehe oben S. 248.

[84] G. STRUNK, *Kunst und Glaube in der lateinischen Heiligenlegende*, München 1970, p. 59 n. 70.

[85] Liber in gloria confessorum, praef., *Merov.* t. 1/2, p. 297 sq.

wollen[86] und auch seine Kenntnis klassischer Autoren, besonders Virgils, dagegen ins Feld geführt. Aber es scheint etwas Wahres daran zu sein, daß zumindest die Grammatik in der Ausbildung Gregors eine geringe Rolle spielte oder von ihm bewußt nicht mehr ganz rezipiert wurde. Denn einer Reihe von «Fehlern» ist sich Gregor bewußt; die Fehler, die er nennt, macht er tatsächlich. Der Geschlechtswechsel von Feminin zu Maskulin, mit dem Gregor seinen Fehlerkatalog beginnt, ist allerdings nicht häufig[87]. Noch seltener ist die Vertauschung *pro femineis neutra*, die sich auf kritische Fälle *(domus, synodus)* beschränkt. Nur die dritte Rubrik *pro neutra masculina* erfaßt einen für Gregors Latein typischen Geschlechtswechsel (*acetum, altare, caelum, castrum* usw. als Masculina). Der noch bezeichnendere umgekehrte Wechsel Maskulin→Neutrum ist nicht erwähnt[88]. Die Beispiele für falschen Kasusgebrauch nach Präpositionen sind bei Gregor Legion, selbst in diesem Text findet sich eines: Er schreibt *pro neutra* (Akk.) statt *neutris* (Abl.).

Die sprachliche Selbstkritik Gregors geht nicht sehr tief, bringt aber mehr als die übliche Autorenbescheidenheit erforderte. Man erwartet danach, daß der fehlerbewußte Autor jeden gebildeten Leser bittet, sein Werk nur als Steinbruch für ein neues Gebäude zu benützen, es zu verbessern usw. Aber nichts dergleichen verlautet. Das einzige, was er dem gebildeten Leser konzediert, ist, daß er seinen *Liber in gloria confessorum* in Verse setzen darf. Das heißt aber, daß man das Buch sehr wohl schätzen solle, denn die mindesten Prosawerke waren es nicht, die zu jener Zeit in Verse gesetzt wurden, sondern höchst angesehene, wie Sulpicius' *Vita S. Martini*.

Einen Schritt weiter geht Gregors Apologetik im Vorwort zu den *Libri de virtutibus S. Martini*[89]:

«Ich rufe den allmächtigen Gott zum Zeugen an, daß ich einmal mitten am Tag im Traum die Heilung vieler Schwacher und von verschiedenen Krankheiten Bedrückter in der Basilika des heiligen Martin sah. Und ich sah das, und meine Mutter schaute zu und sagte: ‹Was bist du zu träg, das aufzuschreiben, was du da siehst?› Ich sage: ‹Es

[86] cf. Wattenbach-Levison, *Deutschlands Geschichtsquellen* fasc. 1, 1952, p. 100 [Lit.]. Vollmann, *RAC* t. 12, col. 895 sq. [Lit.].

[87] Es ist im wesentlichen eine Gruppe von Feminina der III. Deklination (*arbor, frons, stirps, sudis, urbs*), die ins Maskulin überwechselt; Nachweise hier und im folgenden s. v. genus mutatum in den Registern zu *Merov.* t. 1/1 und 1/2.

[88] Bonnet, *Le latin de Grégoire de Tours*, p. 345: «Il faut croire que Grégoire, voulant éviter la faute la plus commune [Neutra → Masculina], est tombé dans l'erreur opposée» [Masculina → Neutra]. Ähnlich ist es wohl zu erklären, daß die Feminina *synodus* und *domus* bei ihm als Neutra auftauchen; in das naheliegende Maskulin (*-us*) verfällt er nicht.

[89] *Merov.* t. 1/2, p. 135 sq.

ist dir nicht verborgen, daß ich in der Literatur nichts vermag und so bewundernswerte Taten als ein Dummer und Einfältiger nicht zu verbreiten wage. Wenn doch [Sulpicius] Severus oder Paulinus [von Nola] lebten, oder wenigstens [Venantius] Fortunatus, da wäre, das zu beschreiben!› . . . Und sie sagte mir: ‹Und du weißt nicht, daß bei uns mehr die Art, wie *du* reden kannst, hoch geschätzt wird? Denn die versteht das Volk.›»

Wundersammlungen sollten vom Volk verstanden werden. Gregors Latein erreichte offenbar diese Publikumsschicht. Man kann sich die Frage stellen, ob mehr grammatische Richtigkeit der Wirkung der Schriften Gregors v. Tours geschadet hätte. Das viel grammatischere Latein des Venantius hat auch sein Publikum gefunden. Oder gab es zwei verschiedene Ebenen des Verstehens, zwei Publikumsebenen?

In den *Libri historiarum* hat Gregor seine Position so geklärt, daß er sich voll zu seiner Art zu schreiben bekennt. Er schließt die Frankengeschichte mit einem Katalog der Bischöfe von Tours und einer autobiographischen Notiz[90]:

«Ich habe zehn Bücher Geschichten, sieben Bücher der Wunder und ein Buch von dem Leben der Väter geschrieben, eine Abhandlung über den Psalter in einem Buch abgefaßt, auch ein Buch über die Zeiten des kirchlichen Gottesdienstes herausgegeben. Und obgleich ich diese Bücher in recht bäurischem Stil geschrieben habe, beschwöre ich doch alle Bischöfe des Herrn, die nach mir Geringem die Kirche von Tours leiten werden, bei der Wiederkunft unseres Herrn Jesu Christi und bei dem allen Bösen furchtbaren Tage des Gerichts: So wenig möget ihr beschämt aus dem Jüngsten Gericht hervorgehen und mit dem Teufel verdammt sein, wie ihr niemals diese Bücher vernichten oder umschreiben möget, indem ihr einiges aushebt und anderes weglaßt; sondern so, wie sie von uns hinterlassen sind, sollen sie unversehrt und unverkürzt bei euch bleiben!

Sollte dich, Bischof des Herrn, wer du auch seist, unser Martianus [Capella] in den Sieben freien Künsten unterrichtet und durch die Grammatik zu lesen gelehrt haben, durch die Dialektik strittige Sätze zu entscheiden, durch die Rhetorik die verschiedenen Arten des Versbaus zu erkennen, durch die Geometrie Flächen und Längenmaße zu berechnen, durch die Astrologie den Lauf der Gestirne zu beobachten, durch die Arithmetik die Gattungen der Zahl zu erkennen, in der Harmonie verschiedene Klänge mit dem lieblichen Tonfall der Gedichte in Übereinstimmung zu bringen – solltest du in all diesem so bewandert sein, daß unser Stil dir bäurisch erscheint, so bitte ich dich dennoch nicht wegzunehmen, was ich geschrieben habe. Wenn dir aber daran etwas gefällt, so habe ich nichts dagegen, daß du es in Versen behandelst, sofern du nur unser Werk unberührt läßt.»

Gregor argumentiert am Ende so wie bei seiner Verteidigung des *Liber in gloria martyrum*. Aber seine Haltung ist fester geworden. Er verzichtet auf alle Selbstkritik. Kaum, daß die Bescheidenheitsformeln erscheinen. Er wird sich bewußt,

[90] *Merov.* t. 1/1, p. 535 sq.

daß seinem Werk in einem gelehrten Nachfolger ein Gegner erwachsen könnte. Es ist, als ob Gregor das Wiedererstarken der Artes liberales und die karolingische Renaissance nach dem tiefen Einschnitt lateinischer Sprach- und Stilgeschichte voraussähe und ahnte, daß im selben Tours einst ein Fürst der karolingischen Renaissance residieren würde. Gregor untersagt jede Änderung am Text. Er ermahnt nicht die nachlässigen Schreiber und schlechten Stilisten, seinen Text nicht zu verderben, sondern richtet sich an die künftigen Gebildeten, seinen Text *nicht zu verbessern*. Das ist das unumwundenste und weitsichtigste Bekenntnis zum «Merowingerlatein», das wir besitzen.

Gregor v. Tours hat Tendenzen weiterverfolgt, die bei Caesarius von Arles schon ausgeprägt sind: Die Stilhöhe des Lateinischen muß um des Volkes willen gesenkt werden. Wie populär diese Anschauung war, zeigt der Traktat über die gallikanische Liturgie, in dem als einziger für die Predigt relevanter Punkt die Stilfrage berührt ist[91]. Theoretisch war der niedere Stil kein Problem. Daß die Apostel keine Rhetoren, sondern Fischer waren und dementsprechend schrieben, haben die Kirchenväter bis zum Überdruß gesagt. Aber das hatte für den Kirchenväterstil keine Verbindlichkeit. Im VI. Jahrhundert war in Gallien der Punkt erreicht, da die alte christliche Sprachtheorie wirklich in einen Sermo humilis umgesetzt werden mußte. Es ist wichtig festzuhalten, daß dies nicht überall ein bloßer Verfallsprozeß war, sondern von führenden Schriftstellern der Zeit bewußt als eine Veränderung empfunden wurde, die auch positive Seiten hatte. Gregor v. Tours hat einmal die Sprache seiner Zeit sogar mit theologischen Argumenten verteidigt. Als in der Martinsbasilika von Tours ein Priester «die festlichen Worte ich weiß nicht wie bäurisch hervorbrachte, begannen ihn viele der Unseren zu verlachen und sagten: ‹Besser wäre es gewesen zu schweigen, als so ungepflegt zu reden.› In der folgenden Nacht aber sah ich einen Mann, der zu mir sagte: ‹Über die Geheimnisse Gottes gibt es nichts zu disputieren.›» «Denn», so fügt Gregor hinzu, «bei Gottes Majestät ist die reine Einfalt mehr wert als der Scharfsinn der Philosophen[92].» Zweihundert Jahre später wird man in einem Rundschreiben Karls d. Gr. das ungefähre Gegenteil

[91] Siehe das Motto dieses Abschnitts o. S. 288.

[92] *uni presbiterorum gloriosa solemnia caelebrare praecepi. Sed cum presbiter ille nescio quid rustice festiva verba depromeret, multi eum de nostris inridere coeperunt dicentes: «Melius fuisset tacere quam sic inculte loqui.» Nocte autem insecuta vidi virum dicentem mihi: «De mysteriis dei nequaquam disputandum.» Testor deum, quia hoc a me non est conpositum; sed ipsa verba, quae audivi, vobis exposui. Unde, dilectissimi, nullus de hoc mysterio, etiamsi rustice videatur dici, disputare praesumat, quia apud dei maiestatem magis simplicitas pura quam philosophorum valet argutia.* Liber de virtutibus S. Martini II 1, *Merov.* t. 1/2, p. 159. Das Sprachproblem verfolgt Gregor bis in seine Träume.

davon lesen, nämlich, daß man «aus fehlerhaften Büchern schlecht betet»[93]. Einer der geistigen Väter dieses Satzes war Alkuin, der die letzten Jahre seines Lebens (796-804) als Abt in Tours residierte.

Anhang: Gallische Biographien, vornehmlich Bischofsleben, im Schatten von Venantius Fortunatus und Gregor v. Tours

Unter den «Opuscula Venantio Fortunato male attributa» sind einige, die zwar dem Venantius Fortunatus abgesprochen werden müssen, aber dennoch in seine Epoche fallen. Sie sind Werke von anonymen kleineren Biographen, die zusammen mit den markanten Großen erst die «Literaturlandschaft» ausmachen.

Vita S. Amantii Rutenensis, ed. KRUSCH, *Auct. ant.* t. 4/2, 1884, p. 55-64; ed. Ch. de SMEDT, *Acta SS* Nov. t. 2/1, 1894, p. 276-285: Die rhetorische, mit virgilischen Floskeln verzierte Vita des Bischof Amantius von Rodez in Südfrankreich (Dép. Aveyron, früher Grafschaft Rouergue in der Guyenne) wird von ihrem letzten Herausgeber de SMEDT um 600 datiert. Es besteht eine enge Beziehung zwischen Gregors von Tours *Liber vitae patrum* XIV 2 (dem oben referierten Kapitel vom Gartendiebstahl) und *Vita S. Amantii* I 8 (*Acta SS* Nov. t. 2/1, p. 280; in KRUSCHS Ausgabe c. 6, *Auct. ant.* t. 4/2, p. 59 sq.). Möglicherweise ist der Verfasser der *Vita S. Amantii* der Gebende und Gregor v. Tours der Nehmende. Wenn sich dies bestätigt, ist die Amantiusvita spätestens in der Mitte des VI. Jahrhunderts entstanden. Eine «merowingische» Fortsetzung erfuhr die Bischofsbiographie in Rodez in der *Vita S. Dalmatii Rutenensis* (*Merov.* t. 3, p. 545-549), in der die fränkische Eroberung der Stadt (533/4) gebührend als Befreiung von der häretischen Herrschaft der Westgoten gepriesen wird (*pia atque inclita et christiane religionis cultrix Francorum ditio*, c. 6).

Vita S. Aniani Aurelianensis, *Merov.* t. 3, p. 108-117: Die Vita hat in der von KRUSCH als maßgebend angesehenen Handschrift den präzisen Titel *Virtus S. Aniani episcopi, quemadmodum civitatem Aurelianus suis orationibus a Hunis liberavit.* Sie erzählt in der Art Gregors v. Tours, wie Anianus «die Stadt Orléans durch seine Gebete von den Hunnen befreite» und stellt den Bischof von Orléans damit in Konkurrenz zu Lupus von Troyes (*Vita S. Lupi Trecensis* c. 5, *Merov.* t. 3, p. 121).

Vita S. Aviti Aurelianensis: Einzig vollständige Ausgabe im *Catalogus codicum hagiographicorum bibliothecae regiae Bruxellensis* t. 1, Brüssel 1886, p. 57-63. Die Vita steckt voller ungewöhnlicher Details: Avitus ist niederer Herkunft (*plebeio sanguine cretus, exiguis parentibus*, c. 1). Im neugegründeten Kloster Micy [bei Orléans] wird er von den Mitmönchen übel behandelt (c. 2) und flieht (c. 3, cf. Symeon Stylita!). Die Mönche holen ihn zurück und wählen ihn zu ihrem Abt (c. 3), aber Avitus flieht nochmals in die Einsamkeit. In eindrucksvollen, an die *Vita S. Genovefae* erinnernden Bildern wird das verlassene, nur mehr von Schweinehirten durchzogene gallische Land

[93] *per inemendatos libros male rogant*, Admonitio generalis c. 72, ed. A. BORETIUS, *MGH Capitularia* t. 1, p. 60.

geschildert. Aus der Einsiedelei des Avitus bei Châteaudun entsteht noch zu seinen Lebzeiten ein Kloster, das die «Regel» der Urväter des Mönchtums, Paulus und Antonius, befolgt (c. 7). Um die Reliquien des Avitus gibt es fast einen Krieg zwischen Châteaudun und Orléans (c. 11-12). D. von der NAHMER, «Über die Entstehungszeit der älteren ‹Vita S. Aviti›», *Mittellateinisches Jahrbuch* 6, 1970, p. 7-13, kritisiert mit Recht die verstümmelnde Edition KRUSCHS, *Merov.* t. 3, p. 383-385, und schlägt gegen KRUSCH und A. PONCELET («Les saints Micy», *AB* 24, 1905, p. 5-104, hier p. 14 sqq.) eine Datierung um 600 vor.

Vita S. Leobini Carnotensis, Auct. ant. t. 4/2, p. 73-82. Die Vita des hl. Leobinus von Chartres (St. Lubin) weist starke inhaltliche und stilistische Verbindungen zur oben diskutierten *Vita S. Aviti Aurelianensis* auf. Sie schildert im ersten, historisch und erzählerisch gewichtigeren Teil das unstete Mönchsleben des Leobinus (c. 1-15). Es führt Leobinus u. a. in die Einsiedelei des Avitus, nach Micy, nach Lyon (zu Lupus) und Arles (zu Caesarius); mehrfach fällt der Name Lérins. Auffällig sind das Wort von der *Francorum dura ferocitas* und der Bericht, wie Leobinus von den in Burgund eingefallenen Franken gefoltert wird (c. 5). Der zweite Teil der Vita schildert das Leben Leobins als Bischof (c. 16). Diesen Teil handelt der Verfasser als Wunderserie im Stil des Venantius Fortunatus ab. In den vielen historischen Angaben des ersten Teils scheinen keine chronologischen Fehler zu stecken. Die neueren Kritiker (cf. PONCELET, «Les saints de Micy», *AB* 24, 1905, p. 5 sqq., hier p. 25 sqq.) verweisen dennoch die Vita in die Karolingerzeit, weil sie mit der *Vita S. Aviti* verbunden ist und auch diese viel zu spät datiert wird. Die Datierung der *Histoire litéraire de la France* t. 3, Paris 1866, p. 358, «um 590» scheint uns immer noch diskutabel.

Vita S. Orientii Ausciensis, Acta SS Mai t. 1, 1680, p. 61 sq. Die Vita des hl. Orientius (St. Orens) von Auch in der Gascogne, der um 430 lebte, wird von M. HEINZELMANN, «Neue Aspekte der biographischen und hagiographischen Literatur in der lateinischen Welt (1.-6. Jh.)», *Francia* 1, 1973, p. 27-44, hier p. 44 n. 89, zu den Viten gestellt, die eventuell noch dem V. oder VI. Jahrhundert angehören. Vielleicht ermöglicht eine Editio critica die Entscheidung.

Vita S. Remedii Remensis, Auct. ant. t. 4/2, p. 64-67. Die im rhetorischen Predigtstil gehaltene Vita des Remedius (später Remigius) von Reims wird von Gregor v. Tours erwähnt (*Historiae* II 31; *In gloria confessorum*, c. 78), stammt also spätestens vom Ende des VI. Jahrhunderts. Hincmar von Reims schrieb die Remediusvita in der Vorrede zu seiner riesigen *Vita S. Remigii* dem Venantius Fortunatus zu; aber dafür liegt das Niveau der *Vita S. Remedii* zu niedrig, in der Wortspiele mit der Etymologie des Namens (*remedium* c. 4 und 7; *medicus* c. 7) noch das originellste sind.

Vita S. Viviani (Bibiani) Santonensis, Merov. t. 3, p. 94-100. Vivian von Saintes, Hauptort der alten französischen Provinz Saintonge (Dép. Charente inférieure), lebte um 460. Nach seiner Vita hat er sich auf der Flucht vor dem Bischofsamt in der Sakristei versteckt (c. 3; cf. Ambrosius), den Westgotenkönig Theoderich (I., 419-451; oder II., 453-466) beim Gastmahl zu Toulouse brüskiert (c. 6; cf. Martin) und den Bürgern von Saintes sein Todesdatum mitgeteilt (c. 9; cf. Germanus von Auxerre). Auch diese Vita hat Gregor v. Tours schon gekannt (*In gloria confessorum* c. 57).

4. GREGOR DER GROSSE

Man könnte sagen, Caesarius von Arles wäre der vorletzte große lateinische Prediger der Spätantike, Papst Gregor I. der letzte gewesen. Aus zeitgenössischen Quellen wissen wir, wie gewaltig seine Predigt gewirkt hat. Ein Diakon aus Tours, der im Jahr 590, dem Jahr des Amtsantritts Gregors in Rom weilte, brachte von dort die Niederschrift einer Rede Gregors (kurz vor seiner Wahl) nach Hause, und Gregor v. Tours, der gallische Namensvetter des Papstes, hat diese sogleich in seine *Libri historiarum* (X 1) eingerückt.

Die meisten seiner Reden wurden nach antikem Publizistenbrauch mitgeschrieben. Später ließ sie Gregor mehr oder weniger überarbeitet in Buchform erscheinen. Die berühmteste ist die 18. Ezechiel-Homilie[94], die er im Jahr 593 angesichts des auf Rom vorrückenden Langobardenkönigs Agilulf hielt. Dabei legt Gregor die Stelle aus, wo Ezechiel symbolisch Fleisch kocht. Gott spricht «Stelle den Topf auf und gieße Wasser hinein und tue Fleischstücke hinein!» «Es siedete und kochte, und die Knochen sind verkocht.» Gott: «Häufe die Knochen zusammen, daß ich sie mit Feuer entzünde, es soll das Fleisch aufgezehrt und die ganze Masse verkocht werden ... Stelle den leeren Topf auch über die brennenden Kohlen, damit er glühe und sein Erz zerschmelze.» Dieser Fleischtopf, den Gott aufs Feuer setzen läßt, bis er zerspringt, ist in Gregors Auslegung die Stadt Rom. «So brennt schon das leere Rom!» In diesen Ruf gipfelt die «wilde, großartige Einbildungskraft» dieser Predigt, die Ferdinand Gregorovius «die Leichenrede Roms» genannt hat[95].

Gregor ist selbst Biograph gewesen und hat Biographen gefunden. Sein eigentlich biographisches Werk sind die in den Jahren 593-594 verfaßten *Dialogi*, vier Bücher Geschichten von italienischen Heiligen.

Die beiden letzten Ausgaben sind U. MORICCA, *Gregorii Magni Dialogi*, Rom 1924 und A. de VOGÜÉ, *Grégoire le Grand, Dialogues* t. 1-3, (Sources chrétiennes nr. 251. 260. 265) Paris 1978-1980. Die beiden Ausgaben unterscheiden sich in der elementaren sprachlichen Darbietung des Textes. MORICCAS Ausgabe fußt auf 10 Handschriften des VIII. bis XI. Jahrhunderts in italienischen Bibliotheken und präsentiert orthographisch recht verwilderte Lesarten. VOGÜÉ hat MORICCAS Edition mit älteren, auf nördlichen Handschriften basierenden Ausgaben verglichen und bringt einen graphisch konventionelleren Text. Die Grundfrage ist dieselbe wie bei den *Libri historiarum* Gregors v. Tours: Geht die Verwilderung des Textes (in vielen und alten Handschriften) auf den Autor zurück oder ist sie ein Reflex des Niedergangs im Schreibwesen während

---

94 Homiliae in Hiezechihelem prophetam II 6 (XVIII), ed. M. ADRIAEN (*CC* 142), 1971, p. 295-313. Die zitierten Stellen am Ende des Textes.

95 F. GREGOROVIUS, *Geschichte der Stadt Rom im Mittelalter*, t. 2, Stuttgart 1859, p. 49.

des VII. Jahrhunderts? Im Fall der *Dialogi* Papst Gregors sind die Aussichten, zu einer sicheren Antwort zu gelangen, wesentlich besser als bei Gregor v. Tours. Es liegen mehrere Untersuchungen zur Sprache der *Dialogi* vor, die Vogüés Bibliographie verzeichnet (t. 1, p. 17-24; zu ergänzen J. Seitz, *Über die Verwendung der Abstrakta in den Dialogen Gregors des Großen*, Diss. [Jena 1937] Borna-Leipzig 1938). Noch besser ist dank Dag Norberg die Sprache des Briefwerks Gregors d. Gr. erforscht (D. N., *In Registrum Gregorii Magni studia critica* [t. 1], Uppsala 1937; t. 2, Uppsala-Leipzig 1939. Id., *Critical and Exegetical Notes on the Letters of St. Gregory the Great*, Stockholm 1982), so daß eine gegenüber der alten *MGH*-Ausgabe nunmehr sprachlich adäquatere Ausgabe des *Registrum Gregorii* zur Verfügung steht (CC 140 + 140 A, 1982, ed. D. Norberg). Noch näher an die originale Sprache Gregors wird man herankommen, wenn die Textphilologie endlich dem alten Wink der Paläographie[96] folgen und den Codex Troyes, Bibliothèque municipale 504, ihren Untersuchungen zugrundelegen wird. Der Unzialcodex enthält Gregors *Regula pastoralis* und ist in Rom um 600 geschrieben. – Die folgenden Texte aus den *Dialogi* nach Vogüé; die Kapitelüberschriften sind dem App. Moriccas entnommen.

An diesem Buch scheiden sich die Geister. Das Mittelalter hat es hoch geschätzt. Es gehört zum Kernbestand der monastischen Bibliothek im Abendland. Um 740 hat es Papst Zacharias ins Griechische übersetzt[97]. Diese in Rom gefertigte griechische Übersetzung ist der Ausgangspunkt für eine weite Ausstrahlung in den Osten geworden. Eine kirchenslawische Übersetzung – vielleicht des IX. Jahrhunderts – geht auf den griechischen Text zurück[98]. Im X. Jahrhundert übersetzte Antonius, Vorsteher des Symeonsklosters zu Antiochien, die Dialoge aus dem Griechischen ins Arabische[99]. Die lateinische Urfassung fand eine erste Übersetzung in eine abendländische Volkssprache durch Bischof Waerferth von Worcester, der im Auftrag König Alfreds d. Gr. (871-899) arbeitete[100]. Es folgten Übersetzungen ins Altfranzösische[101], Isländische, Anglonormannische, Katalanische, Kastilische, vielfach ins Italienische, ab dem XIV. Jahrhundert

[96] Schon Jean Mabillon soll vermutet haben, «qu'il est du temps de S. Grégoire, qu'il a été écrit à Rome sous ses yeux ...», *Catalogue général* [Quartserie] t. 2, Paris 1855, p. 221. *CLA* VI 838.

[97] Die griechische Übersetzung der Dialogi ist in der Maurinerausgabe (von Denys de Sainte-Marthe) parallel neben die lateinische gedruckt, *S. Gregorii Magni opera* t. 2, Paris 1705, p. 150-476 (= *Migne PL* 66, col. 125-204 + *PL 77*, col. 149-430). Älteste Hs. der griechischen Übersetzung ist Vat. gr. 1666 vom Jahr 800.

[98] G. Dufner, *Die Dialoge Gregors des Großen im Wandel der Zeiten und Sprachen*, Padua 1968, p. 40 sq. (unter Berufung auf F. V. Mareš).

[99] G. Graf, *Geschichte der christlichen arabischen Literatur* t. 2, Rom 1957, p. 41 sq.

[100] ed. H. Hecht, *Bischof Waerferth's von Worcester Übersetzung der Dialoge Gregors des Großen*, Leipzig 1900.

[101] Hierfür und die folgenden Übersetzungen cf. Dufner, (wie Anm. 98), p. 42 sqq.

ins Mittelniederländische und schließlich durch den Melker Benediktiner Johannes von Speyer im XV. Jahrhundert ins Hochdeutsche[102].

Im Zenit ihres Ruhmes standen die *Dialogi* im XIV. Jahrhundert[103]. Im XVI. Jahrhundert setzte die Kritik an Gregor dem Großen ein. Melanchthon hat ihm den Ehrentitel «der Große» abgesprochen und ihn den «Vortänzer und Fackelträger der untergehenden Theologie» genannt[104], die liberale Theologie hat ihn des «Vulgärkatholizismus» bezichtigt[105], und ein deutscher Historiker des Jahres 1925 gab ihm den Beinamen «der Simplist»[106]. Alle diese Urteile stützen sich auf Lektüren oder Kostproben aus den *Dialogi*. Schon aus dem Briefwerk aber ist, wie Erich Caspar 1933 gezeigt hat, ein ganz anderes Bild zu gewinnen[107] – vollends aus dem Hauptwerk Gregors d. Gr., *Moralia in Iob*, aus dem – man darf das zuversichtlich behaupten – keiner der Kritiker des Kirchenvaters mehr als die Vorreden gelesen hat.

Man kann nicht bestreiten, daß die *Dialogi* für viele moderne Leser immer noch eine problematische Lektüre sind. Gregor schildert viele Wunder in einer Weise, die zauberische Vorstellungen berührt («basso miracolismo» nennt das Gustav Vinay). Während das Wunder geschieht, müssen die Augen bedeckt sein: Ein zerbrochenes Gefäß ist wieder heil, als Benedikt vom Gebet aufsteht (II 1); Scholastika betet über den Tisch gebeugt um Regen; als sie sich wieder erhebt, donnert es schon (II 33). Objekte werden für das Wunder wichtig. Da geschieht eine Totenerweckung mittels eines Schuhs (I 2). Das Gesicht eines Toten wird mit Staub vom Altarsockel eingerieben[108], und er erwacht (III 17). Mit einem persönlichen Brief an den Fluß wird ein Hochwasser des Po bekämpft

[102] K. Ruh, Art. Gregor der Große, *Verfasserlexikon* t. 3, 1981, col. 239.

[103] Dufner (wie Anm. 98). Cf. Id., *Die Moralia Gregors des Großen in ihren italienischen Volgarizzamenti*, Padua 1958.

[104] Das Ganze humanistisch zweisprachig: *Gregorius, quem isti Magnum, ego praesultorem* καὶ δᾳδοῦχον *Theologiae pereuntis voco*, *Corpus Reformatorum* t. 11, Halle a. d. S. 1843, col. 16.

[105] H. v. Schubert, *Geschichte der christlichen Kirche im Frühmittelalter*, Tübingen 1921, p. 201. In der Form etwas zurückhaltender R. Seeberg, *Lehrbuch der Dogmengeschichte* t. 3, Leipzig [4]1930, p. 37.

[106] F. Schneider, *Rom und Romgedanke im Mittelalter*, München 1925, p. 99.

[107] E. Caspar, *Geschichte des Papsttums* t. 2, Tübingen 1933, p. 306-514. Diese quasi Biographie Gregors d. Gr. schließt mit den Worten: «Fragt man nach dem größten christlichen Charakter, so gebührt Gregor unter allen Päpsten die Palme.»

[108] Ein Vergleich mit dem ähnlichen *singulare miraculum* in Venantius Fortunatus' Liber de virtutibus S. Hilarii c. 4 (*Auct. ant.* t. 4/2, p. 8 sq.) ist aufschlußreich: Das Plötzliche und unverständlich Bedeutungsvolle der Schilderung Gregors zeigt die magische Tendenz.

(III 10). Sakramente und Sakramentalien werden praktisch angewandt: Weihwasser gegen Knochenbruch (I 10), die Eucharistie zur Heilung eines Stummen (III 3), äußerlich angewandt zur Erleichterung des Begräbnisses eines ungehorsamen Mönchleins, das die Erde nicht aufnehmen will (II 24). Das Wunder geht nach bestimmten Regeln fast automatisch vor sich: Eine Irre gerät zufällig in die verlassene Höhle Benedikts und wird geheilt (II 38) . . .

Gregors Dialogpartner, der Diakon Petrus, dürstet nach immer neuen Wundern (II 7):

Ego autem boni viri miracula quo plus bibo, plus sitio

und muß mehrmals hören, daß die Wunder für die Heiligkeit nicht ausschlaggebend seien (I 3; I 12) – autoritative Äußerungen, auf die sich spätere Autoren gestützt haben.

Während sich Theologen und Historiker nach wie vor mit diesem Buch schwertun, kommen aus der Literaturwissenschaft Versuche, den Blick von der inhaltlichen auf die formale Seite zu lenken und ihm damit besser gerecht zu werden. Der jüngste Herausgeber Adalbert de Vogüé hat erstaunliche Beobachtungen zum Bau der *Dialogi* gemacht[109]. Wir fassen sie in folgende Tabelle zusammen:

Buch	Thema	Zahl der Heiligen	Kapitelzahl
I	Heiligengeschichten	12	12
II	St. Benedikt	1	38
III	Heiligengeschichten	37	38
IV	Die letzten Dinge		62

Das Werk sieht zunächst aus wie in Schichten gebaut: Diverses (I + III) und thematische Konzentration (II + IV) wechseln einander ab. Wenn man aber Buch IV als eine Art Epilog (oder Transposition auf eine andere Ebene) betrachtet, so tritt ein anderes Kompositionsprinzip zutage: ein Triptychon. In der Mitte steht St. Benedikt, auf den Seiten rahmen ihn die italischen Mönchsväter. Vielleicht ist es ein wenig gewaltsam, wenn Vogüé die Heiligen der Bücher I-III der *Dialogi* so zählt, daß am Ende die Rundzahl 50 herauskommt; andererseits wird diese Summe durch die offenbar genau kalkulierten Kapitelzahlen gestützt, bei denen die «Heiligengeschichten»-Bücher I und III dieselbe Zahl 50 ergeben, die «thematischen» Bücher II und IV genau 100 und die Summe der Kapitel insgesamt 150: die Zahl der Psalmen.

Die formale Durcharbeitung der *Dialogi* läßt sich auch in der Analyse einzelner Kapitel zeigen. Mit folgender Geschichte hat der Romanist Erich Auerbach 1958 seine bahnbrechende Apologie der *Dialogi* illustriert[110]:

---

109 Vogüé, *Dialogues* t. 1, 1978, p. 51 sqq.

110 *ib.*, t. 2, p. 42. 44. Übersetzung nach Auerbach, *Literatursprache und Publikum in der lateinischen Spätantike und im Mittelalter*, 1958, p. 74.

Quadam vero die una dei famula ex eodem monasterio virginum hortum ingressa est. Quae lactucam conspiciens concupivit eamque signo crucis benedicere oblita avide momordit, sed arrepta a diabolo protinus cecidit. Cumque vexaretur, eidem patri Equitio sub celeritate nuntiatum est, ut veniret concitus et orando succurreret. Moxque hortum isdem pater ingressus est, coepit ex eius ore quasi satisfaciens ipse, qui hanc arripuerat, diabolus clamare dicens: «Ego quid feci? Ego quid feci? Sedebam mihi super lactucam. Venit illa et momordit me.» Cui cum gravi indignatione vir dei praecepit, ut abscederet et locum in omnipotentis dei famula non haberet. Qui protinus abscessit nec eam contingere ultra praevaluit.

«Eines Tages kam eine Magd Gottes aus demselben Frauenkloster in den Garten; da sah sie einen Salatkopf, bekam Lust darauf, vergaß ihn mit dem Zeichen des Kreuzes zu segnen und biß begierig hinein; aber sofort wurde sie von einem Teufel gepackt und fiel stracks zu Boden. Als sie nun hin- und hergeschüttelt wurde, meldete man es eilig dem Vater Equitius, damit er schnell käme und durch Gebet hülfe. Kaum war der Vater in den Garten gekommen, da fing der Teufel, der jene angefallen hatte, gleichsam sich entschuldigend, aus ihrem Munde an zu schreien: ‹Was hab ich denn gemacht? Was hab ich denn gemacht? Ich saß mir da auf dem Salat, da kam die da an und biß mich.› Mit ernstem Unwillen befahl ihm der Mann Gottes, zu entweichen und nicht länger in einer Magd des allmächtigen Gottes zu verweilen. Er wich sogleich und vermochte nie mehr sie zu berühren.»

Der Inhalt der Geschichte ist für uns problematisch. Der moderne Leser findet sich ohne Schwierigkeit mit einem Jäger ab, der in einem Garten landet, von einem Salatkopf ißt und sich stracks in einen Esel verwandelt (Grimms Märchen: «Der Krautesel»). Aber in Verbindung mit einem Teufelchen wird ihm die Mär verdächtig. Motiv und pädagogische Absicht sind uns geläufig; Theologie im Märchen ist unserer Vorstellung fremd. Der Weg, auf dem diese Theologie nun aufzuschlüsseln wäre, ist in der alten Mauriner-Ausgabe[111] gewiesen: Äußerungen von Kirchenvätern über die Folgen der Übertretung von Speisegeboten. Cyprian von Karthago etwa erzählt davon, daß auf den Genuß von heidnischen Opferspeisen Besessenheit folgte.

Wir treten in die Stilbetrachtung ein. Die Geschichte beginnt durchaus literarisch. Abgesehen von u n a *dei famula* (Zahlwort für den unbestimmten Artikel) ist der Eingangssatz unauffällig. Im zweiten Satz verwendet Gregor Reimprosa, um den Satz in seinen Verben hörbar zu gliedern *(concupivit-momordit-cecidit)*. Damit hat Gregor in bester römischer Knappheit den ganzen Vorfall entwickelt. Dies und die folgenden zwei Sätze könnte man als einen *stilus mediocris*, *temperatus* oder *medius*, als mittleren Stil, bezeichnen. Die direkte Rede des Teufelchens ist davon deutlich abgesetzt. *Ego quid feci?* ruft es seinen Barbarismus gleich zweimal aus und unterstreicht seine Nichtswürdigkeit

---

111 *S. Gregorii Magni opera* t. 2, 1703, p. 166. Danach Vogüé, t. 2, p. 43 n. 7.

durch den Gebrauch des für den stärksten Ausdruck des Ich reservierten Personalpronomens. Und sogleich folgt mit dem Dativus ethicus *Sedebam mihi super lactucam* ein zweiter Barbarismus. Die Rede des Teufelchens endigt in zwei Sätzchen primitivster parataktischer Konstruktion, die gleich mit dem Verbum herausplatzen (*Sedebam . . . Venit . . .*). Das ist eine untere Stilebene – in der Terminologie der Lehre der drei Genera dicendi ein *stilus submissus* oder *humilis* – oder gar noch tiefer: Umgangssprache, Vulgärlatein. Zum Ausdruck des Niedrigen und Komischen hat man in Rom schon in alten Zeiten diese Sprachebene gesucht. Der Heilige schreitet ein, und sogleich hebt sich der Stil mindestens wieder auf die mittlere, wenn nicht sogar auf die hohe, dritte Ebene (*stilus grandis, sublimis* oder *gravis* in der Lehre von den drei Stilen). Die kurzatmige Parataxe weicht einer würdigen Hypotaxe mit rhetorischer Doppelung der Prädikate (*discederet et . . . non haberet*). Die Erzählung schließt mit einer Folge von akzentuierenden Schlüssen; ganz am Ende steht der gravitätische Cursus tardus[112]. Gregor spielt hier mit den verschiedenen Ausdrucksebenen des Lateinischen. Man kann die Geschichte wie eine Illustration der Lehre von den Genera dicendi lesen: *parva summisse, modica temperate, magna graviter dicere* «Kleines bescheiden (das Teufelchen!), Mittleres gemäßigt (den Vorfall), Großes (den Heiligen) mit Nachdruck darzustellen[113].

Abwechslung ist das Stilgeheimnis Gregors[114]. Er «hatte es noch in der Hand,

---

[112] *Déi praecépit* = Cursus planus; *fámula non habéret* = Cursus velox; *últra praeváluit* = Cursus tardus. Auch *protinus abscessit* gehört zu den bei Gregor gebräuchlichen Schlußtypen, cf. K. Brazzel, *The Clausulae in the Works of St. Gregory the Great,* Diss. Washington 1939, p. 33 und 40 («Trispondaic»).

[113] Die älteste Formulierung der Lehre von den drei Genera dicendi findet sich in der Rhetorica ad Herennium (IV 11): *Gravis est [figura], quae constat ex verborum gravium levi et ornata constructione. Mediocris est, quae constat ex humiliore neque tamen ex infuma et pervulgatissima verborum dignitate. Attenuata est, quae demissa est usque ad usitassimam puri consuetudinem sermonis.* Hier ist bemerkenswert, daß die unterste Stufe bei der Umgangssprache angesetzt wird. Der Locus classicus der Lehre von den drei Stilen stammt von Cicero (Orator 101): *Is erit igitur eloquens . . . qui poterit parva summisse, modica temperate, magna graviter dicere.* Augustinus zitiert das Wort (mit der Variante *granditer*) in De doctrina christiana IV 12, 27. Cf. F. Quadlbauer, *Die antike Tradition der genera dicendi im lateinischen Mittelalter,* Graz–Wien–Köln 1962. A. D. Leemann, *Orationis ratio.* The Stylistic Theories and Practice of the Roman Orators Historians and Philosophers, Amsterdam 1963, p. 29.

[114] Das spricht Gregor zu Beginn des V. Buches seiner Moralia in Iob auch aus: *Quamvis in prolixo opere esse culpabilis styli mutabilitas non debeat . . .* (*Migne PL* 75, col. 953) und *Immutationem styli, lector meus, aequanimiter accipe, quia et saepe eosdem cibos edentibus diversitas placet coctionis (ib.).*

wie es der antiken Tradition entsprach, den Stil nach Art und Absicht der Schrift zu wechseln»[115]. Er schrieb in seinen Briefen und theologischen Werken einen anderen, höheren Stil als in seinen Dialogen. Die Differenz ist so deutlich, daß Humanisten die *Dialogi* dem Papst Gregor II. (715-731), dem man ein schlechteres Latein zutraute, zuschreiben wollten. In der Absicht, möglichst weite Kreise zu erreichen, hat Gregor die *Dialogi* dem Umgangslatein angenähert. Das hat im Rahmen der Sprach- und Literaturbewegung des VI. Jahrhunderts nichts Überraschendes und nach Caesarius von Arles und Gregor von Tours nichts Originelles mehr. Das Besondere dabei ist aber, daß Gregor die Freiheit und Beweglichkeit behält, das niedere Stilniveau jederzeit wieder zu verlassen, sei es, daß er andere Adressaten im Auge hat als die Einfältigen, für die die *Dialogi* bestimmt waren, oder daß es ihn einmal reizt, mit Stilkontrasten zu arbeiten.

Die Geschichte vom Teufelchen im Nonnengarten ist die letzte einer kleinen Reihe von drei Erzählungen über den Mönchsvater Equitius (*Dialogi* I 4), die man als eine rudimentäre Biographie nach Art der Apophthegmata ansehen könnte, freilich einer abendländischen Variante des morgenländischen Vorbilds. Nicht die «denkwürdigen Worte», sondern die vorbildlichen Taten (*exempla*) stehen im Vordergrund. Diese Taten sind, damit sie sich besser einprägen, unerhört. Ihre Vorbildlichkeit ist oft disziplinarisch-moralischer Natur. So erzählt die erste Geschichte, wie Equitius von seinen Versuchungen befreit wurde, indem er *nocte quadam adsistente angelo eunuchizari se vidit,* die zweite von einem veritablen Zauberer im Kloster.

Die größte um eine Person gruppierte Geschichtenreihe füllt das ganze II. Buch der *Dialogi* und erzählt vom heiligen Benedikt. Als *Vita S. Benedicti* wurde und wird dieser Teil auch gesondert tradiert und gedruckt. Es ist eine Folge von Geschichten, in denen der italienische Regelstifter als unwandelbarer Heiliger von Anfang an gezeigt wird (II 1):

Fuit vir vitae venerabilis gratia Benedictus et nomine ab ipso pueritiae suae tempore cor gerens senile.

«Es war ein ehrwürdiger Mann nach Gnade und Namen ein ‹Gesegneter›, der von seiner Knabenzeit an ein Greisenherz hatte.»

Das ist das berühmteste Exordium lateinischer Biographie überhaupt, zugleich eine der stärksten Negationen jeder Entwicklungsgeschichte, Alterpsychologie, inneren Fortschritts. Der kleine Benedikt ist schon der große greise Heilige. Das Leben des Heiligen wird wie in einer Bilderreihe vorgeführt. Drei dieser Szenen sollen die Eigenart der in die Mönchsvätererzählungen eingebetteten Benediktbiographie Gregors verdeutlichen.

---

[115] Auerbach, *Literatursprache,* p. 77.

Dialogi II 14-15: Der Gotenkönig Totila will herausfinden, ob Benedikt wirklich den *spiritus prophetiae* hat. Er tauscht die Kleider mit seinem Schwertträger Riggo und schickt ihn mit Gefolge zu Benedikt. Der durchschaut von seinem fernen Sitz aus sogleich den Schwindel und ruft dem Goten entgegen: *Pone, fili, pone hoc, quod portas. Non est tuum!* «Leg ab mein Sohn, leg ab, was du trägst; es gehört dir nicht[116]!»

Tunc per se isdem Totila ad dei hominem accessit. Quem cum longe sedentem cerneret, non ausus accedere sese in terram dedit. Cui dum vir dei bis et ter diceret: «Surge!», sed ipse ante eum erigi de terra non auderet, Benedictus, Iesu Christi domini famulus, per semetipsum dignatus est accedere ad regem prostratum. Quem de terra levavit, de suis actibus increpavit atque in paucis sermonibus cuncta, quae illi erant ventura, praenuntiavit.

«Dann trat Totila selbst zum Mann Gottes heran. Als er ihn von fern sitzend erblickte, wagte er nicht heranzutreten und warf sich zu Boden. Als ihm der Mann Gottes zweimal und dreimal sagte: ‹Steh auf!›, aber er es nicht wagte, sich vor ihm von der Erde zu erheben, würdigte sich Benedikt, der Diener unseres Herrn Jesus Christus in eigener Person, zu dem hingestreckten König heranzutreten. Er hob ihn von der Erde auf, schalt ihn wegen seiner Taten und sagte ihm in wenigen Worten alles voraus, was ihm geschehen würde . . .»

Einem befreundeten Bischof gegenüber fügt Benedikt noch das berühmte Romorakel an (II 15):

Roma a gentibus non exterminabitur, sed tempestatibus, coruscis et turbinibus ac terrae motu fatigata marcescet in semetipsa.

«Rom wird von den Völkern nicht zugrunde gerichtet werden, sondern durch Wetter, Blitze, Stürme und Erdbeben zermürbt in sich selbst zusammenfallen.»

Klassische Beispiele für Vaticinia ex eventu! Es war um 593/594, als Gregor die *Dialogi* schrieb, natürlich leicht, den heiligen Benedikt Totilas Tod (im Jahr 552) genau voraussagen zu lassen. Nach dem Ende des verheerenden Krieges zwischen Ostgoten und Byzantinern (Schlacht am Vesuv 553), nach der Entvölkerung Italiens und Roms, konnte man auch getrost prophezeien, daß das leere Rom in sich selbst zerfallen werde: der alte Völkerschmelztiegel ist zum leeren Topf des Ezechiel geworden, der im Feuer der Geschichte schließlich zerbirst! Die späte Niederschrift der Prophezeiung heißt freilich nicht unbedingt, daß Benedikt nicht doch so oder so geweissagt hat; der Ausgang des Krieges der

[116] Text nach Vogüé t. 2, p. 182. Die Stelle gilt als literarische Fiktion Gregors, cf. Lit. bei Vogüé t. 2 zur zitierten Stelle und t. 1, p. 129 mit 132. Der Empfang Totilas entspricht übrigens in keiner Weise der Regel Benedikts (c. 53 *De hospitibus suscipiendis*).

Weltmacht Konstantinopel gegen die dünne gotische Kriegerschicht Italiens war unschwer vorauszusehen und ebenso, daß die Goten, die der antiken Kultur verehrungsvoll gegenüberstanden und unter Theoderich eine Art Restauration unternommen hatten, Rom nicht anzünden würden.

Die Benediktsvita spielt in der gotischen Zeit Italiens. Allerdings kommen die Goten[117] und besonders Totila so häufig in ihr – und den *Dialogi* überhaupt vor –, daß man den Eindruck gewinnt, hier seien persönliche Erinnerungen aus den Kindheitstagen Gregors (* um 540) im Spiel. Sicher wirkt ein Kalkül des Kirchenfürsten Gregor bei den vielen Goten- und Germanengeschichten mit. Das läßt sich durch ein Argumentum e silentio beweisen: Es kommt kein einziger Grieche in den *Dialogi* vor[118]. Das ist ein auffälliger Befund. Italien wimmelte von griechischen Beamten und Soldaten spätestens seit Beginn des gotisch-byzantinischen Kriegs; es gab das ganze VI. Jahrhundert hindurch intensive Verbindungen zwischen Ravenna, Rom und Konstantinopel. In diesem Milieu traten griechisch sprechende Päpste auf, die sogar aus dem Griechischen übersetzt haben. Gregor war sechs Jahre seines Lebens Gesandter des Papstes, «Apokrisiar», in Konstantinopel – angeblich, ohne Griechisch zu können[119]. Als Papst war er Untertan eines griechischen Kaisers. Dem entsetzlichen Phokas hat er devot gehuldigt[120]: die Ehrensäule, die er ihm auf dem Forum Romanum errichtete, steht heute noch als einzige aller derartigen Säulen. Die Beziehungen Gregors d. Gr. zum Griechischen sind freilich ein eigenes, heikles Kapitel; die *Dialogi* tragen hier nur insoweit bei, als für sie – mitten in der byzantinischen Epoche des Papsttums – die Griechen in Italien «Luft» sind: sie sind da, aber man sieht sie nicht.

Die italienischen Mönchsväter Gregors haben mit Germanen zu tun. Zwischen den Goten und Langobarden besteht für den Erzähler Gregor ein Unterschied. Die Goten treten oft als einzelne oder zu wenigen auf; sie sind Arianer, also für Gregor Ketzer, Krieger, die Böses tun, aber doch keine Unmenschen. Die

[117] Die bekannteste und listigste der Gotengeschichten Gregors ist die von der Versenkung Theoderichs d. Gr. im Stromboli (oder Volcano) auf den Liparischen Inseln (Dialogi IV 31). Aber zumindest die nördlichen Völker ließen sich durch den Papst nicht beirren: Theoderich blieb für sie ein Großer und ging als Dietrich von Bern in die Heldensage ein.

[118] Man vergleiche in Moriccas und Vogüés Indices das Lemma «Gothi» mit «Grecia» («Graeci/Greci» kommt nicht vor).

[119] Er hat einmal den Brief einer vornehmen Dame in Konstantinopel nicht beantwortet, weil sie ihm «griechisch geschrieben hat, obwohl sie eine Lateinerin ist», Registrum epistularum III 63, ed. Norberg, *CC* 140, p. 214.

[120] Registrum epistularum XIII 32 (ed. Norberg; *MGH:* XIII 34). Dazu Caspar, *Geschichte des Papsttums* t. 2, p. 489.

Langobarden läßt Gregor als Bestien erscheinen, die in Horden rauben, plündern, zerstören, töten. Die List, mit der der Gote Totila Benedikt auf die Probe stellt, wird wohlwollend erzählt, freilich um desto glanzvoller den Beweis zu führen, daß Benedikt wirklich ein *vir dei* «ein Prophet» ist[121]. Benedikt erscheint in einer ganz bezeichnenden Weise: Er sitzt schon von weitem sichtbar, also wohl erhöht; man denkt nicht an ein altitalienisches Felsenklösterchen, sondern an eine Basilika, in der ein Herrscher statuarisch thront. Den mehrmaligen Kniefall im Angesicht des Thronenden kennt man aus dem byzantinischen Zeremoniell. Bis in die Sprache hinein sind die Würden vertauscht: der Gotenkönig naht «selbst» *(per se ... accessit)*, aber Benedikt «würdigt sich höchstselbst» *(per semetipsum dignatus est accedere)*: der wahre König Italiens ist für Gregor nicht der Gotenkönig, sondern der Mönchsvater. Das Besondere der Geschichte ist, daß, sobald der Gote das anerkennt, er – der Arianer, «der viel Böses tut» – väterlich angenommen wird. Der Gotenkönig ist für Benedikt ein «verlorener Sohn», einer, der nicht heimzukehren gedenkt, dem der Patriarch der Mönche dennoch entgegengeht. Wenn er ihm auch nicht helfen kann, so will er ihm wenigstens nicht schaden. Hier spiegelt Gregor seine eigene Haltung den Langobarden gegenüber. Der Römer Gregor konnte nicht anders als sie zu verabscheuen und ihre Taten wahrheitsgemäß oder übertrieben anzuprangern. Er hat aber nie gegen sie konspiriert, nie ihre Vernichtung betrieben. Es ist viel unausgesprochenes menschliches Mitgefühl und Entgegenkommen über tiefe Gräben hinweg in der Geschichte von Benedikt und Totila; das unterscheidet sie von ihrem Vorbild, der Begegnung Severins und Odoakers im *Commemoratorium vitae S. Severini*[122].

Die berührendste Begegnung gestaltete Gregor im 33. Kapitel der Benediktsvita[123]:

De miraculo Scolastice sororis eius.

Soror namque eius, Scolastica nomine ... ad eum semel per annum venire consueverat; ad quam vir dei non longe extra ianuam in possessione monasterii descendebat. Quadam vero die venit ex more, atque ad eam cum discipulis venerabilis eius descendit

[121] *vir dei* ist der stehende Beiname des Propheten Elias. Der Einwand des Petrus, Gregors Vox populi, es sei erstaunlich, daß die Arianer als Sieger keine Glaubensverfolgung unternommen hätten, entkräftet Gregor mit dem unwiderlegbaren Argument, die Arianer hätten dies versucht, aber *miracula superna* hätten ihnen widerstanden (III 28 sq.). Um das Wüten der Arianer zu illustrieren, muß Gregor allerdings auf Geschichten aus Spanien und Afrika zurückgreifen; dies ist die einzige Abweichung Gregors von seinem patriotischen Prinzip, nur von italienischen Heiligen zu erzählen (III 30-32).

[122] Eugippius, Commemoratorium vitae S. Severini c. 7.

[123] ed. Vogüé t. 2, p. 230. 232.

frater. Qui totum diem in dei laudibus sacrisque conloquiis ducentes incumbentibus iam noctis tenebris simul acceperunt cibos. Cumque adhuc ad mensam sederent et inter sacra conloquia tardior se hora protraheret, eadem sanctimonialis femina, soror eius, eum rogavit dicens «Quaeso te, ne ista nocte me deseras, ut usque mane aliquid de caelestis vitae gaudiis loquamur.» Cui ille respondit: «Quid est quod loqueris, soror? Manere extra cellam nullatenus possum.»

Tanta vero erat caeli serenitas, ut nulla in aere nubes appareret. Sanctimonialis autem femina, cum verba fratris negantis audisset, insertas digitis manus super mensam posuit et caput in manibus omnipotentem dominum rogatura declinavit. Cumque levaret de mensa caput, tanta coruscationis et tonitrui virtus tantaque inundatio pluviae erupit, ut neque venerabilis Benedictus neque fratres, qui cum eo aderant, extra loci limen, quo consederant, pedem movere potuissent. Sanctimonialis quippe femina caput in manibus declinans lacrimarum fluvios in mensa fuderat, per quos serenitatem aeris ad pluviam traxit. Nec paulo tardius post orationem inundatio illa secuta est, sed tanta fuit convenientia orationis et inundationis, ut de mensa caput iam cum tonitruo levaret, quatenus unum idemque esset momentum, et levare caput et pluviam deponere. Tunc vir dei inter coruscos et tonitruos atque ingentis pluviae inundationem videns se ad monasterium non posse remeare, coepit conqueri contristatus dicens: «Parcat tibi omnipotens deus, soror. Quid est, quod fecisti?»

«Das Wunder, das seine Schwester Scholastika wirkte.

[Benedikts] Schwester, Scholastika mit Namen ..., hatte die Gewohnheit, einmal im Jahr zu ihm zu kommen; zu ihr stieg der Mann Gottes nicht weit vom Tor innerhalb des Klosterbesitzes hinab. Eines Tags aber kam sie wie gewohnt, und ihr ehrwürdiger Bruder stieg mit Schülern hinab. Den ganzen Tag verbrachten sie mit Gotteslob und heiligen Gesprächen. Als die Finsternisse der Nacht einfielen, aßen sie zusammen. Als sie noch bei Tisch saßen und sich die Stunden unter heiligen Gesprächen immer länger hinzogen, bat ihn die Nonne, seine Schwester, so: «Ich bitte dich, laß mich diese Nacht nicht allein, daß wir bis zum Morgen über die Freuden des himmlischen Lebens reden.» Er antwortete ihr: «Was ist das, was du redest, Schwester? Ich kann unter keinen Umständen außerhalb der Zelle bleiben.»

Der Himmel war aber so heiter, daß in der Luft keine Wolke erschien. Als die Nonne aber die ablehnenden Worte des Bruders hörte, legte sie die Hände mit verschränkten Fingern auf den Tisch und neigte ihr Haupt in die Hände, um den allmächtigen Gott zu bitten. Als sie das Haupt vom Tisch hob, brach mit gewaltigem Donnern und Blitzen ein solcher Wolkenbruch los, daß weder der ehrwürdige Benedikt noch die Brüder, die mit ihm da waren, den Fuß über die Schwelle des Ortes setzen konnten, wo sie zusammen saßen. Als die Nonne ihr Haupt in die Hände neigte, hatte sie Ströme von Tränen auf den Tisch ergossen, durch die sie die Heiterkeit des Himmels zum Regnen brachte. Und nicht etwa ein wenig später, nach dem Gebet, folgte jene Überschwemmung, sondern so stark war der Einklang von Gebet und Überschwemmung, daß sie das Haupt vom Tisch unter Donnern hob, als ob es in ein und demselben Augenblick geschähe: das Heben des Hauptes und das Fallen des Regens. Da sah der Mann Gottes, daß er unter Blitz und Donner und ungeheurer Regenüber-

schwemmung nicht zum Kloster zurückgehen konnte und begann, betrübt zu klagen: ‹Es schone dich der allmächtige Gott, Schwester. Was hast du getan?›»

Für eine unvoreingenommene und vertiefte Betrachtung des Wunders, wofür uns Völkerkunde und vergleichende Religionswissenschaft wieder die Augen öffnen, ist dies einer der wichtigsten lateinischen Texte. Gregor stellt die Erzählung unter die Rubrik: Auch den Heiligen sind Grenzen gesetzt. Es gibt Dinge, die der große Heilige *voluit, sed non valuit implere* «wollte, aber nicht konnte». Gregor setzt in den Fluß seiner Wundertäter-Geschichten ein Stauwehr, mit dem er dafür sorgen will, daß die Erzählung nicht allzu reißend und hemmungslos von einer unglaublichen Tat des Heiligen zur anderen führt. Aber um dieser hier und an anderen Stellen ausgesprochenen dämpfenden Absicht willen hätte er dem Ereignis nicht so viel Aufmerksamkeit widmen müssen. Auch wäre ein neutraler Vorfall (nicht wieder ein Wunder – nur eines gegen Benedikts Willen) besser geeignet gewesen, die Grenzen der Wundermacht darzutun. Es geht hier um mehr, und Gregor hat – wie jeder literarische Erzähler – mehr in seiner Geschichte gestaltet, als er dem Leser in der Einleitung vorgibt.

In der Szene steht die Nonne gegen den Abt, die unersättliche Schwester gegen den disziplinarisch begrenzenden Bruder, die Nacht gegen Tag, der unermeßliche Regen gegen die heitere Stille, die Ausnahme gegen die Regel, die Liebe gegen das Gesetz. Merkwürdig genau schildert Gregor, wie Scholastika am Tisch und bei einbrechender Nacht – im Reich der Frau gewissermaßen – aus ihren Händen eine Art Gefäß bildet *(insertas digitis manus)*; ganz deutlich suggeriert er, daß der sich aus der Wölbung der Hände auf den Tisch ergießende Tränenfluß das Wasser vom Himmel auf die Erdfläche zieht. Scholastika betet dabei; aber es ist kein Zweifel, daß das Gebet eine «ahmende» Beschwörung begleitet, eine der Zeremonien, mit denen der Mensch seit Urzeiten den Naturkräften vormacht, was sie nachahmen sollen. Scholastika weint: Wasser soll fließen. Sie erhebt in der Kraft ihrer Sammlung das Haupt; es donnert. Wir sind im Bereich des «Sympathiezaubers»[124].

Das Mittelalter hat Gregor d. Gr. für den großen Lehrer der Anthropologie gehalten. Seine *Moralia in Iob* waren das Lehrbuch der Kräfte und Grenzen, Möglichkeiten und Gefahren des inneren Menschen. Zweifellos haben auch die Geschichten der *Dialogi* ihre anthropologische Dimension, besonders die Benediktbiographie. Es ist bedenkenswert, daß Gregor gerade in seiner exemplarischsten Vita *über* Geist und Willen des patriarchalischen Mönchsvaters die von einer Frau nach uralter Menschheitsüberlieferung beschworenen Erdmächte

[124] L. Ziegler, *Überlieferung*, München ²1949, p. 13 sqq.: «Wunsch und Ahnung».

stellt. Disziplin und Gnade Benedikts finden ihre Grenze[125] an der ganz anderen Kraft Scholastikas, die das chthonische Antlitz Gottes beschwört. Zwei Menschenbilder und zwei Gottesbilder, vielleicht auch nur zwei Seiten ein- und desselben Bildes stehen nebeneinander, Archetypen der Anthropologie. Es ist die Wahrheit, aber doch nicht alles, wenn Gregor am Schluß erklärt: Die Frau war stärker, weil sie mehr geliebt hat: *iusto valde iudicio illa plus potuit, quae amplius amavit.*

Mit der Erzählung von der letzten Begegnung mit Scholastika ist im Leben Benedikts das dunkelste Bild erreicht. Man kann sich vorstellen, daß die neuen europäischen Wandervölker mit ihren archaischen Überlieferungen es unmittelbar verstanden haben. Nach einer Erzählung vom Tod Scholastikas folgt sogleich das hellste Bild der Reihe, das die Griechen besonders geliebt haben: Die «kosmische Vision». Gregor schildert eine turmartige Behausung, deren oberes Geschoß Benedikt bewohnt. Die im Text erwähnten Brüder wohnen in einem Gebäude vor dem Turm[126]:

De mundo ante eius oculos collecto.

Cumque vir domini Benedictus adhuc quiescentibus fratribus instans vigiliis nocturnae orationis tempora praevenisset ad fenestram stans et omnipotentem dominum deprecans, subito intempesta noctis hora respiciens vidit fusam lucem desuper cunctas noctis tenebras exfugasse tantoque splendore clarescere, ut diem vinceret lux illa, quae inter tenebras radiasset. Mira autem valde res in hac speculatione secuta est, quia, sicut post ipse narravit, omnis etiam mundus, velut sub uno solis radio, collectus ante oculos eius adductus est.

«Wie ihm die ganze Welt vor Augen stand.

Als der Mann Gottes Benedikt wachte, während die Brüder noch ruhten, zur Zeit der Nokturn am Fenster stand und zum allmächtigen Herrn betete, blickte er plötzlich zu tiefer Nachtstunde auf und sah, daß ein von oben ausgegossenes Licht alle Finsternisse der Nacht vertrieb und mit solchem Glanz leuchtete, daß das Licht, das in den Finsternissen leuchtete, den Tag übertraf. Etwas sehr Wunderbares folgte dieser Schau, nämlich, wie er selbst später erzählte, daß ihm die ganze Welt wie in *einem* Sonnenstrahl gesammelt vor Augen geführt wurde.»

[125] Treffend bemerkt A. de Vogüé «La rencontre de Benoît et de Scholastique», *Revue d'histoire de la spiritualité*, 48, 1972, p. 257-273, hier p. 268, daß Benedikt nach seinem Scheitern an der Kraft seiner Schwester keine Wunder mehr tun kann. Seine «pouvoirs de thaumaturge ... se heurtent ici à une limite, et la série des prodiges se conclut par un constat d'impuissance. Après cet échec, il ne sera plus question de la puissance de Benoît». Das ist ein in der Literatur der Spätantike und des frühen Mittelalters einzigartiges Ende einer Wundertäterkarriere. Gregor transzendiert dann Benedikt auf die spirituelle Ebene der «kosmischen Vision».

[126] Dialogi II 35, ed. Vogüé t. 2, p. 236. 238.

Zur gleichen Stunde sieht Benedikt die Seele des Bischofs Germanus von Capua in den Himmel steigen. Der Diakon Petrus, Gregors Gesprächspartner, wirft ein, *quasi sub uno solis radio collectus omnis mundus,* das könne er sich nicht vorstellen. Gregor antwortet, Benedikt habe die Welt im «Schöpferlicht» *(luce creatoris)* gesehen. «Im Licht dieser Schau wird der Schoß des innersten Sinns gelockert und so weit in Gott gemacht, daß er größer als die Welt wird ... Wenn im Licht Gottes [die Seele] über sich entrückt wird, weitet sie ihr Inneres, und wenn sie unter sich schaut, begreift sie geweitet, wie klein das ist, was sie in ihrer erniedrigten Form nicht begreifen konnte.» Das ist ein platonisch-hellenisches Gegenstück zum archaischen Regenzauber der Scholastika. Auf beide Weisen bringt Gregor seine Anthropologie des dem Kosmos verbundenen, Gott nahen Menschen, den θεῖος ἀνήρ, in die Biographie ein.

Untersuchungen haben gezeigt, daß die «kosmische Vision», mit der das irdische Leben Benedikts seinen Höhe- und Endpunkt erreicht, tief in der antiken Literatur verwurzelt ist. Das Motiv «findet sich nicht in der Bibel und nicht in der patristisch-monastischen Literatur, wohl aber in Ciceros berühmtem Werk ‹Der Traum des Scipio›, im Kommentar, den der Neuplatoniker Macrobius dazu verfaßte, beim Stoiker Seneca und beim (christlichen) Neuplatoniker Boethius»[127]. Gregor sagt von all diesen Autoren natürlich kein Wort. Dennoch rechnet er mit ihrer Präsenz, baut auf ihren Vorstellungen auf, löst sie «aus dem antik-heidnischen Mutterboden»[128] und verbindet sie mit dem ihm am stärksten am Herzen liegenden Heiligenbild und einer Grundidee des Mönchtums. Die neuplatonische Himmelssehnsucht wird christlich ‹aufgehoben› in der benediktinischen Contemplatio.

Gregors *Dialogi* sind nicht nur kunstvoll gebaut und kalkuliert geschrieben, sondern greifen auch zentrale Motive der spätantiken geistigen Welt auf. Wir glauben, im IV. Buch der *Dialogi*[129] nochmals auf eine solche Spur zu stoßen. Der Text ist zugleich ein weiterer Beleg für die Meisterschaft, mit der Gregor seine scheinbar so einfältigen Geschichten stilisiert.

De transitu Surani abbatis.

Quibusdam religiosis quoque viris adtestantibus adhuc in monasterio positus agnovi, quod hoc Langobardorum tempore iuxta in hac provincia, quae Sura nominatur, quidam monasterii pater vitae venerabilis Suranus nomine fuerit, qui captivis advenientibus atque a Langobardorum depraedatione fugientibus cuncta, quae in monasterio videbatur habere, largitus est. Cumque in elemosinis vestimenta sua ac fratrum omnia et cellarium consumpsisset, quidquid habere in horto potuit, expendit. Expensis vero rebus omnibus Langobardi ad eum subito venerunt, eumque tenuerunt, et aurum petere coeperunt. Quibus cum ille diceret se omnimodo nil habere, in vicino monte ab eis ductus est, in quo silva immensae magnitudinis stabat. Ibi captivus quidam fugiens in cava arbore latebat, ubi unus ex Langobardis educto gladio praedictum venerabilem occidit virum. Cuius corpore in terram cadente mons omnis protinus et silva concussa est, ac si se ferre non posse pondus sanctitatis eius diceret terra, quae tremuisset.

[127] B. Steidle, «Die kosmische Vision des Gottesmannes Benedikt», *Erbe und Auftrag* 47, 1971, p. 187-192, 298-315 und 409-414, hier p. 413.
[128] *ib.*, p. 414.
[129] Dialogi IV 23, ed. Vogüé t. 3, p. 78. 80.

«Vom Tod des Abtes Suranus.

Als ich noch im Kloster war, erfuhr ich, und fromme Männer haben es auch bezeugt, daß in der Langobardenzeit unweit von hier, in jener Gegend, die Sura heißt, ein Klostervater von ehrwürdigem Wandel, Suranus mit Namen, lebte, der den Gefangenen, die zu ihm kamen, und denen, die auf der Flucht vor den plündernden Langobarden waren, alles, was er in dem Kloster nur hatte, schenkte. Als er seine Kleider und die seiner Brüder und die ganzen Kellervorräte zu Almosen gegeben hatte, gab er, was er aus dem Garten holen konnte. Als aber alles erschöpft war, kamen plötzlich Langobarden zu ihm, hielten ihn fest und forderten Gold von ihm. Als er ihnen sagte, er habe überhaupt nichts, wurde er von ihnen auf einen nahen Berg geführt, auf dem ein ungeheuer großer Wald stand. Vor einem hohlen Baum, wo sich ein flüchtiger Gefangener versteckt hielt, zog einer von den Langobarden das Schwert und tötete den ehrwürdigen Mann. Als sein Leib zur Erde fiel, da wurde sogleich der ganze Berg und der Wald erschüttert, als ob die Erde sagen wollte, sie könne die Last seiner Heiligkeit nicht tragen, und erbebte.»

So kurz die Erzählung ist, sie hat durch motivische Beschränkung Zeit genug, sich geruhsam auszubreiten. Nachdem der Leser über alles Wann und Wo umständlich belehrt worden ist, erfährt er noch im ersten Satz, was für ein Heiliger Suranus war: einer, der alles den Notleidenden gab, ganz und gar, wie der zweite *(vestimenta ... cellarium ... horto),* der dritte *(expensis vero rebus omnibus)* und der vierte Satz *(se omnino nihil habere)* berichten. Wie Gregor von der fortschreitenden Selbstentäußerung des Abtes Suranus berichtet, das hat in seiner Schlichtheit etwas Zwingendes, wie das motivgleiche Grimm'sche Märchen «Die Sterntaler»[130]. «... Da begegnete ihm ein armer Mann, der sprach, ‹ach, gib mir etwas zu essen, ich bin so hungerig›. Er reichte ihm das ganze Stückchen Brot und sagte: ‹Gott segne dirs›, und ging weiter. Da kam ein Kind, das jammerte und sprach, ‹es friert mich so an meinem Kopfe, schenk mir etwas, womit ich ihn bedecken kann›. Da tat es seine Mütze ab und gab sie ihm ...» Man könnte weder beim lateinischen «Märchen» des VI. Jahrhunderts noch vom deutschen des XIX. irgend etwas ändern oder herausnehmen, ohne fast alles zu zerstören. Die sprachliche Gebärde dieser Märchen der völligen Selbst-

[130] zitiert nach der Ausgabe München: Winkler 1963, p. 666.

entäußerung ist ganz geklärt, wiederholbar, aber kaum zu variieren. Es sind einfache Formen, «die sich, sozusagen ohne Zutun eines Dichters, in der Sprache selbst ereignen, aus der Sprache selbst erarbeiten»[131].

Auf dem Berg, wohin den Heiligen die goldgierigen Langobarden führen, steht ein Wald, wie jeder Märchenwald von ungeheurer Größe. Der hohle Baum an dem Richtplatz birgt einen jener flüchtigen Kriegsgefangenen, denen der Heilige stets geholfen hat. Dieser wird aus seinem Versteck Zeuge, wie der Leib des Heiligen vom Schwert gefällt auf die Erde schlägt und Berg und Wald erbeben, *ac si se ferre non posse pondus sanctitatis eius diceret terra* ... In *pondus* treffen sich die Schwere der Erde und die Schwere des Mannes. Die Erde bebt hörbar nach in den letzten Worten *quae tremuisset*, in deren Konjunktiv die bis dahin prägnante Erzählung wieder das Sfumato des Ungewissen und Fernen erhält.

Dem Virgilleser kann die Wortfolge *concussa – pondus – terra* eine Erinnerung wecken an Pandarus und Bitias, «hoch an Wuchs wie die Tannen und stark wie die Berge der Heimat» (*Aeneis* IX 674). Von Turnus gefällt, stürzt der Riese im Gefolge des Aeneas zu Boden und

fit sonus, ingenti concussa est pondere tellus

«Hell klangs auf, und es bebte der Grund vom Sturze des Riesen.»

(*Aeneis* IX 752)

Gregor hatte die Stelle im Ohr, hat sie benützt und umgewandelt. Zwar hat er in seinem gesamten Œuvre nie Virgil ausdrücklich zitiert[132], und doch muß der Sohn aus senatorischem Haus, der zur Staatslaufbahn ausersehen war, das Nationalepos der Römer kennengelernt haben. Die großartige Reihe der Virgilcodices des V. und VI. Jahrhunderts zeigt uns, wie wichtig Virgil für den Römer der Spätzeit war. Das Schweigen Gregors und sein berühmt-berüchtigter Mahnbrief an Bischof Desiderius von Vienne, von den weltlichen Literaturstudien abzulassen[133], offenbaren nicht alles, was Gregor kannte und konnte. Er hat bewußt sein Erbe sortiert und verwandelt. Für die alten Heroen Aeneas, Pandarus und viele andere sah er keinen Platz mehr; er setzte dafür die Bekenner und Martyrer jüngster Zeit ein. An die Stelle der alten Mythologie der Götter,

[131] A. Jolles, *Einfache Formen*, Tübingen 1930, p. 10.

[132] «Klassikerzitate werden von Gregor ... prinzipiell vermieden», H. Hagendahl, *Von Tertullian zu Cassiodor*. Die profane literarische Tradition in dem lateinischen christlichen Schrifttum, Göteborg 1983, p. 114.

[133] Registrum epistularum XI 34, ed. Norberg, CC 140A, p. 922. Dazu die Widmung der Moralia an Leander, epist. V 53 a, c. 5, edd. P. Ewald-L. M. Hartmann, *MGH Epistolae* t. 1, p. 357 sq. (*Migne PL* 75, 1849, col. 516).

Halbgötter und Heroen trat die neue des christlichen Heiligenhimmels. Für das alte Epos gab Gregor die neue Heroengeschichte der Mönchsväter Italiens.

Gregor der Große und Gregor von Tours

Bei Gregor von Tours kann man finden, daß die Wundertaten der Heiligen tatsächlich in Parallele zur heidnischen Mythologie gesehen wurden[134]. In noch vielen anderen Punkten drängt sich eine Synopse der großen Zeitgenossen auf. Beide arbeiten in der Biographie mit der kleinen Form und setzen den modern gewordenen Apophthegmata des Ostens die Exempla des Westens gegenüber. Auffällig ist die nationale Abgrenzung, die sich beide auferlegen. Die gallische Perspektive Gregors v. Tours ist oben erwähnt worden. Gregor d. Gr. beschränkt sich auf Italien. Die meisten seiner Erzählungen spielen in Kampanien, Samnium, Tuszien und Valeria, im Umkreis Roms. Heilige nichtitalienischer Herkunft werden nur aufgenommen, wenn sie ihre Wunder auf italienischem Boden getan haben, dagegen schadet es nicht, wenn ein geborener Italiener in der Fremde gewirkt hat. Der Konkurrenzgedanke, der schon Sulpicius Severus bewegt hatte, spielt bei Papst Gregor eine entscheidende Rolle. Die Fülle der ins Lateinische übersetzten Mönchsliteratur orientalischer Herkunft hat offenbar den Eindruck erwecken können, Zeichen und Wunder seien hauptsächlich im Orient geschehen. Der Diakon Petrus, Gregors Gesprächspartner in den *Dialogi* der (anders als die Gesprächsteilnehmer in den Dialogen des Sulpicius Severus) nur Fragen stellen, bewundern und die zu korrigierende falsche Volksmeinung äußern darf, spricht in der Einleitung der *Dialogi* die Ansicht aus, er zweifle nicht daran, daß es auch in Italien gute Männer gegeben habe, von Wundertaten sei ihm aber nichts bekannt geworden[135]. Hierauf antwortet Papst Gregor mit der für seinen Dialog nicht unpassenden Behauptung der Rhetoren, eher ginge der Tag zu Ende als das, was über das Thema zu sagen wäre. Eine Italia vindicata schwebt Gregor d. Gr. vor; deshalb ist die Auswahl so eng und absichtsvoll. Die Verengung des Horizonts bei Gregor v. Tours und Gregor d. Gr. ist um so beachtlicher, als beide Schriftsteller nicht aus Familien begrenzter Perspektive kommen; Gregor v. Tours war nicht der erste Bischof seiner Familie und Gregor d. Gr. nicht der erste Papst der seinen. Ein Unterschied muß in dieser kurzen Synkrisis allerdings betont werden. Bei Gregor v. Tours ist nicht nur die Rechtschreibung und die Formenlehre, sondern auch das Menschenbild

[134] Gregor v. Tours, Liber I miraculorum: In gloria martyrum, prol., *Merov.* t. 1/2, p. 37.

[135] Dialogi I prol., ed. Vogüé t. 2, p. 14.

ins Wanken gekommen. Er bewundert den Heiligen in der einen Art und den blutrünstigen König (Chlodwig) in der anderen. Seine Geschichten haben sozusagen ihre je eigene Moral[136]. Er ist seiner Welt und seiner Schriftstellerei hemmungslos verfallen. Das macht seine Größe und seine Einseitigkeit aus. Gregor d. Gr. bleibt immer Lehrer und Hirt. Auch in der naivsten und trivialsten Wundergeschichte kann man spüren, «daß sie von einem Ideal geistigen Menschentums inspiriert sind und es in einer handgreiflichen und herzhaften Weise zur Anschauung bringen»[137]. Das gilt für die *Dialogi*. Hinter ihnen, der leichten Vorhut des Œuvres, stehen die größeren Werke und Gregors größtes, die *Moralia in Iob*[138]. Die Geschichte der Biographie darf an diesem Buch aus äußeren und inneren Gründen nicht vorübergehen. Äußere Gründe: Das Werk hat einen unverkennbaren biographischen Grundzug. Es wird ausgelegt das am stärksten biographische Buch des Alten Testaments. Daneben erscheint eine Fülle von biographisch konzipierten Gestalten: Petrus als im Glauben schwankender, aber durch Gottes Kraft verwandelter Mensch (XVII 31), Stephanus als trauernde Zither (XX 41), Paulus als schwerbewaffneter Kämpfer (XXXI 28-34). Die Offenbarung ist für Gregor ein Zug von Gestalten, die die Gedanken Gottes präfigurieren[139]: Es sollen «die wunderbaren Werke der göttlichen Fügung angeschaut werden, wie die Gestirne, jedes für sich, ins Antlitz des Himmels treten, um die Nacht des gegenwärtigen Lebens zu erleuchten, bis gegen Ende der Nacht der Erlöser des Menschengeschlechts als der wahre Morgenstern aufgeht. Denn die Nacht wallt dahin in großer Himmelspracht, wenn sie der Lauf der sinkenden und steigenden Sterne erleuchtet. Damit also die Finsternisse unserer Nacht der zu seiner Zeit erscheinende und wechselnd veränderte Strahl berühre, kam

um die Unschuld zu zeigen, Abel,
um die Reinheit des Wirkens zu lehren, Enoch,
um die Langmut in der Hoffnung und der Arbeit zu weisen, Noe,
um den Gehorsam zu offenbaren, Abraham,
um die Keuschheit ehelichen Lebens zu zeigen, Isaak,
um das Erdulden der Mühe zu weisen, Jakob,
um die Gnade des Guten für das Böse zu erweisen, Joseph,
um die Milde zu zeigen, Moses,
um Zuversicht in Widrigkeiten einzuflößen, Josue,
um Geduld in Züchtigung zu zeigen, Job.

[136] «morale epica» nennt Vinay den Rahmen, innerhalb dessen Gregor v. Tours die Merowingerkönige schildert, *Alto Medioevo latino*, p. 49.
[137] Auerbach, *Literatursprache und Publikum* p. 75.
[138] Gregor d. Gr., Moralia in Iob, *Migne PL* 75, col. 509-1162 und 76, col. 9-782.
[139] Moralia praef. c. 6, *Migne PL* 75, col. 524.

Siehe, welch leuchtende Sterne wir am Himmel erblicken, auf daß wir, ohne anzustoßen, den Reiseweg unseres Werks in der Nacht ziehen. Denn soviel Gerechte die göttliche Fügung der menschlichen Erkenntnis zeigte, ebensoviel Gestirne hat gleichsam der Himmel über die Finsternisse der sündigen Menschen geschickt, bis der wahre Morgenstern aufgeht, der heller als alle Sterne aus der Gottheit strahlt und uns den ewigen Morgen kündet».

Die innere Bedeutung der *Moralia* für die Biographie liegt im anthropologischen Konzept des Werks. Es geht in diesen 35 Büchern nicht um Moral im engen Sinn, sondern um den auf den *Menschen* bezogenen Sinn der Schrift, das geistige Leben[140]. Die *Moralia in Iob* sind eine Anthropologie am Beispiel des Buches Iob, des Leidensknechtes des Alten Bundes, der den Gottessohn als Schmerzensmann präfiguriert hat. Die Anthropologie Gregors d. Gr. ist die des leidenden Menschen.

Das antike Römertum hat sich nur mühsam mit dem Bild des leidenden Gottes befreundet. Die Herren, denen es gegeben war, ihre Sklaven zu Tode zu züchtigen[141], haben das Bild des den Sklaventod sterbenden Gottessohnes nicht gemocht; man darf sich durch die Rhetorik der lateinischen Patristik, die auch über die Passion Brillantes zu formulieren wußte, hierüber nicht täuschen lassen. *Patientia* war dem Römer vertraut; daran knüpfen die Passionstraktate des III. Jahrhunderts an (Tertullian, *De patientia*; Cyprian, *De bono patientiae*). Aber es war ein langer Weg von der alten Römertugend der Patientia zur Annahme der Passio als Inhalt des Lebens. Die Kreuzeshymnen, die Venantius Fortunatus für Radegundis schrieb, waren ein Durchbruch. Ein gekreuzigter Herrscher wurde vorstellbar. Dann hat Gregor d. Gr. das römische Menschen- und Gottesbild revolutioniert durch seine eigene Leidensexistenz und seine Apotheose des leidenden Menschen. Aus dem Vers des Buches Iob «Alsbald ging der Satan von dem Angesicht des Herrn hinweg und schlug Iob mit einem bösartigen Geschwür von der Fußsohle bis zum Scheitel» (2, 7), entwickelt er das düstere Geschichtsbild einer von Anbeginn der Welt an leidenden Menschheit, in der die, die nach dem Sinn Gottes leben, Schweres erdulden müssen. Die Erwählten Gottes sind Glieder am Leib des Erlösers. Der Satan aber wollte «von Anbeginn der Welt an den Leib unseres Erlösers erbeuten. So schlug er Wunden von der Fußsohle bis zum Scheitel, indem er mit dem reinen Menschen [Abel] begann und mit seinem Wüten bis ans Haupt der Kirche [Jesus] kam»[142]. Gregor sieht den

[140] Die romanischen Sprachen haben diese Bedeutung von *moralis* zum Teil bewahrt, cf. fr. sciences morales, it. scienze morali «Geisteswissenschaften».
[141] cf. Th. Mommsen, *Römisches Strafrecht*, Leipzig 1899, p. 17 sq. und 919 n. 3: Belege über «hausherrliche» Kreuzigungen der Römer.
[142] Gregor, Moralia in Iob III 17, *Migne PL* 75, col. 616.

von Gott erwählten Teil der Menschheit als eine Äonengestalt, einen vom Räumlichen ins Zeitliche übersetzten Kosmosmenschen. Der aber ist weder schön noch stark, sondern über und über mit Wunden bedeckt.

Auswahl literarisch und historisch bedeutender lateinischer Biographien in Gruppen

1 FRÜHE PASSIONEN IN AKTENFORM

Passio SS. Scilitanorum
ed. J. A. Robinson, *The Passion of S. Perpetua*, Cambridge 1891, p. 112-116
(= R. Knopf-G. Krüger-G. Ruhbach, *Ausgewählte Märtyrerakten*, Tübingen [4]1965, p. 28 sq.)

Passio SS. Carpi, Papyli et Agathonicae
ed. P. Franchi de' Cavalieri, *Note agiografiche* VI, (Studi e Testi 33) 1920, p. 43-45
ed. H. Lietzmann, *Festgabe für Karl Müller*, Tübingen 1922, p. 46-48
(= Knopf-Krüger-Ruhbach, p. 11-13)
ed. H. Musurilio, *The Acts of the Christian Martyrs*, Oxford 1972, p. 28-36

Passio S. Maximi
ed. Th. Ruinart, *Acta martyrum*, Regensburg [3]1859, p. 202 sq.
(= Knopf-Krüger-Ruhbach, p. 60 sq.)

Acta Cypriani
ed. G. Hartel, *CSEL* 3/3, 1871, p. CX-CXIV
(= Knopf-Krüger-Ruhbach, p. 62-64)
ed. G. Lazzati, *Gli sviluppi della letteratura sui martiri*, Turin 1956, p. 155-159.
ed. G. Lanata, *Gli atti dei martiri*, Mailand 1973, p. 185-187

Passio S. Maximiliani
(ed. Ruinart, *Acta martyrum*, 1859, p. 340-342
(= Knopf-Krüger-Ruhbach, p. 86 sq.)

Passio S. Marcelli
ed. H. DELEHAYE, *AB* 41, 1923, p. 260-263
(KNOPF-KRÜGER-RUHBACH, p. 87 sq.)
ed. B. de GAIFFIER, *AB* 61, 1943, p. 118-121
Passio S. Cassiani
ed. RUINART, *Acta martyrum*, 1859, p. 345
(= KNOPF-KRÜGER-RUHBACH, p. 89 sq.)
Passio S. Iulii
ed. N. N. [H. DELEHAYE], *AB* 10, 1891, p. 50-52
(= KNOPF-KRÜGER-RUHBACH, p. 105 sq.)
Passio S. Felicis episcopi Thibiacensis
ed. H. DELEHAYE, *AB* 39, 1921, p. 268-270
(= KNOPF-KRÜGER-RUHBACH, p. 90 sq.)
Passio S. Eupli
ed. RUINART, *Acta martyrum*, 1859, p. 437 sq.
(= KNOPF-KRÜGER-RUHBACH, p. 101 sq.)
Passio S. Crispinae
ed. P. FRANCHI DE' CAVALIERI, *Nuove note agiografiche*, (Studi e Testi 9) 1902, p. 32-35
(= KNOPF-KRÜGER-RUHBACH, p. 109-111)
Passio B. Fileae episcopi de civitate Thmui
ed. F. HALKIN, *AB* 81, 1963, p. 19-27
(= MUSURILLO, *The Acts of the Christian Martyrs*, 1972, p. 344-352

2 FRÜHE «ACTA DISPUTATIONIS» (*ALTERCATIONES*, «INTERROGATIONES»)

Passio S. Acacii martyris
ed. J. WEBER, *De actis S. Acacii* [Diss. Straßburg], Leipzig 1913, p. 46-52
(= KNOPF-KRÜGER-RUHBACH, p. 57-60)
Altercatio Heracliani laici cum Germinio episcopo Sirmiensi
ed. C. P. CASPARI, *Kirchenhistorische Anecdota* t. 1, Oslo 1883, p. 133-147
«Acta purgationis Felicis episcopi Autumnitani»
ed. K. ZIWSA, *S. Optati Milevitani libri VII*, (CSEL 26) 1893, p. 197-204
ed. O. v. GEBHARDT, *Ausgewählte Märtyreracten*, Berlin 1902, p. 205-214
«Gesta apud Zenophilum»
ed. ZIWSA, *CSEL* 26, p. 185-197
ed. v. GEBHARDT, *Ausgewählte Märtyreracten*, 1902, p. 187-204

3 FRÜHE PASSIONEN IN «KOMMENTARIENFORM»

Passio SS. Perpetuae et Felicitatis
ed. C. J. M. J. van BEEK, Nymwegen 1936, p. 4-52
(= MUSURILLO, *The Acts of the Christian Martyrs*, 1972, p. 106-130)

Passio SS. Montani et Lucii
ed. P. FRANCHI DE'CAVALIERI, *Römische Quartalschrift* suppl. 8, Rom 1898
(= KNOPF-KRÜGER-RUHBACH, p. 74-82)
ed. LAZZATI, *Gli sviluppi della letteratura sui martiri*, 1956, p. 202-213
ed. MUSURILLO, *The Acts of the Christian Martyrs*, 1972, p. 214-238
Passio SS. Mariani et Iacobi
ed. FRANCHI DE'CAVALIERI, *Studi e Testi* 3, 1900, p. 47-61
(= KNOPF-KRÜGER-RUHBACH, p. 67-74)

4 RHETORISCHE PASSIONEN

Pontius, *Vita Cypriani*
ed. A. A. R. BASTIAENSEN, *Vita di Cipriano* . . . [Mailand] 1975, p. 4-48
ed. M. PELLEGRINO (*Verba Seniorum* 3) Alba 1955
ed. W. HARTEL, *CSEL* 3/3, 1871, p. XC-CX
⟨Donatus,⟩ «Sermo de passione SS. Donati et Advocati»
Migne PL 8, 1844, col. 752-758
Eucherius, *Passio Acaunensium martyrum*
Merov. t. 3, p. 32-40
Sermo de vita S. Genesii
Acta SS Aug. t. 5, 1741, p. 131 sq.

5 «DONATISTISCHE MARTYRERAKTEN»

«Confessiones et actus martyrum Saturnini, Felicis, Dativi, Ampelii . . .»
Migne PL 8, 1844, col. 689-703
⟨Donatus,⟩ «Sermo de passione SS. Donati . . .»
siehe o. Gruppe 4
Passio S. Marculi sacerdotis
Migne PL 8, 1844, col. 760-766
Macrobius, *Epistula ad plebem Karthaginis de passione martyrum Isaac et Maximiani*
ib., col. 767-774
Passio SS. Maximae, Secundae et Donatillae
ed. N. N. [C. de SMEDT], *AB* 9, 1890, p. 110-116

6 BIBLISCH KOMPONIERTE FRÜHE PASSIONEN

Passio SS. Fructuosi, Augurii et Eulogii
ed. RUINART, *Acta martyrum*, 1859, p. 264-267
(= KNOPF-KRÜGER-RUHBACH, p. 83-85)
ed. FRANCHI DE'CAVALIERI, *Note agiografiche* 8 (Studi et Testi 65) 1935, p. 183-194
Porphyrius (?), *Passio SS. IV Coronatorum*
Acta SS Nov. t. 3, p. 765-779

Passio S. Irenaei episcopi Sirmiensis
ed. Ruinart, *Acta martyrum*, 1859, p. 432-434
(= v. Gebhardt, *Ausgewählte Märtyreracten*, 1902, p. 162-165)
(= Knopf-Krüger-Ruhbach, p. 103-105)
Passio S. Sereni Sirmiensis
ed. Ruinart, *Acta martyrum*, 1859, p. 517 sq.
Passio S. Quirini
ib., p. 522-524
Passio SS. Claudii, Asterii et sociorum
ib., p. 309-311
(= Knopf-Krüger-Ruhbach, p. 106-109)
Passio SS. Cosmae et Damiani
ed. Mombritius, *Sanctuarium* t. 1, 1910, p. 374-376
(= *Acta SS* Sept. t. 7, 1760, p. 471 sq.)

7 DRAMATISCHE PASSIONEN RÖMISCHER (IN ROM VEREHRTER) MARTYRER

Passio S. Agnetis
Acta SS Ian. t. 2, 1643, p. 351-354
Passio S. Laurentii
ed. M. Mombritius, *Sanctuarium* t. 2, Paris 1910, p. 92-95
(ed. H. Delehaye, *AB* 51, 1933, p. 80-90)
Passio S. Sebastiani
Acta SS Ian. t. 2, 1643, p. 265-278
(= *Migne PL* 17, 1845, col. 1021-1058)
Passio S. Caeciliae
ed. Mombritius, *Sanctuarium* t. 1, 1910, p. 332-341
Passio S. Luciae
ib., t. 2, 1910, p. 107-109
Passio S. Agathae
Acta SS Feb. t. 1, 1658, p. 615-618
Passio SS. Agapes, Chioniae et Irenes
Acta SS Apr. t. 1, 1675, p. 248-250
Passio S. Genesii mimi
ed. Ruinart, *Acta martyrum*, 1859, p. 312 sq.
ed. W. Weismann, *Mittellateinisches Jahrbuch* 12, 1977, p. 38-43
Passio S. Clementis
ed. Mombritius, *Sanctuarium* t. 1, 1910, p. 341-346

8 PASSIONES APOSTOLORUM

Martyrium B. Petri apostoli a Lino episcopo conscriptum
ed. R. Lipsius, *Acta apostolorum apocrypha* t. 1, Leipzig 1891, p. 1-22

Passio S. Pauli apostoli
ib., p. 23-44
Actus Petri cum Simone
ib., p. 45-103
Passio SS. apostolorum Petri et Pauli
ib., p. 119-177
Passio apostolorum Petri et Pauli
ib., p. 223-234
Passio S. Andreae apostoli
ed. M. Bonnet, *Acta apostolorum apocrypha* t. 2/1, 1898, p. 1-37
Gregor v. Tours, *Miracula B. Andreae*
Merov. t. 1/2, [2]1969, p. 376-396
Acta Andreae et Matthiae apud anthropophagos
ed. F. Blatt, *Die lateinischen Bearbeitungen der Acta Andreae . . .*, Gießen 1930
Passio S. Bartholomaei
ed. Bonnet, *Acta apostolorum* t. 2, p. 128-150
Passio S. Mathei apostoli
ib., p. 217-262
Passio S. Thomae apostoli
ed. Kl. Zelzer, *Die alten lateinischen Thomasakten*, (TU 122) 1977, p. 3-42
De miraculis B. Thomae apostoli
ib., p. 45-77

9 BIOGRAPHISCHE APOKRYPHEN NEBEN DEN APOSTELAKTEN

Vita Adae et Evae
ed. Wilh. Meyer, München 1879
ed. J. H. Mozley, *Journal of Theological Studies* 30, 1929, p. 128-148
Ascensio Isaiae (Visio Isaiae)
ed. J. C. L. Gieseler, «Vetus translatio latina Visionis Jesaiae», *Pfingstprogramm Göttingen* 1832, p. 10-18
ed. A. Dillmann, *Ascensio Isaiae*, Leipzig 1877
ed. E. Tisserant, *Ascension d'Isaïe*, Paris 1909
Liber de ortu B. Mariae virginis et infantia salvatoris («Ps. Matthaeus»)
ed. C. v. Tischendorf, *Evangelia apocrypha*, Leipzig [2]1876, p. 51-111
Transitus Mariae
ed. M. Haibach-Reinisch, Rom 1962
Visio S. Pauli
ed. H. Brandes, Halle 1885
ed. M. R. James, *Apocrypha anecdota*, Cambridge 1893, p. 11-42
ed. Th. Silverstein, (Studies and Documents 4) London 1935

10 APOSTELNOVELLEN, -ROMANE, «VOLKSBÜCHER»

Passio beatissimae virginis et martyris Teclae
ed. Mombritius, *Sanctuarium* t. 2, 1910, p. 559-564
Rufinus (trad.), *Recognitiones Clementinae*
edd. B. Rehm-F. Paschke, *GCS* 51, 1965
Acta SS. Cypriani et Iustinae
edd. E. Martène-U. Durand, *Thesaurus novus anecdotorum* t. 3, Paris 1717, col. 1621-1650
(*Acta SS* Sept. t. 7, 1760, p. 217-245)
Actus Silvestri
ed. Mombritius, *Sanctuarium* t. 2, 1910, p. 508-531

11 FRÜHE MÖNCHSLEBEN

Athanasius, [translatio vetus], *Vita S. Antonii*
ed. G. Garitte, *Un témoin important du texte de la vie de S. Antoine*, Brüssel-Rom 1939
ed. H. Hoppenbrouwers, *La plus ancienne version latine de la vie de S. Antoine*, Nymwegen 1960
ed. G. J. M. Bartelink, *Vita di Antonio* . . ., Mailand 1974
Athanasius, trad. Evagrius, *Vita B. Antonii abbatis*
Migne PL 73, col. 125-168
Hieronymus, *Vita S. Pauli primi eremitae*
Migne PL 23, col. 17-28
–, *Vita S. Hilarionis*
Migne PL 23, col. 29-54
Acta SS Oct. t. 9, 1858, p. 43-58
–, *Vita Malchi monachi captivi*
Migne PL 23, col. 53-60
Acta SS Oct. t. 9, p. 64-66
ed. C. C. Mierow in *Festschrift James A. Kleist*, St. Louis 1946, p. 31-60
Antonius, *Vita S. Symeonis stylitae*
ed. Rosweyde, *Vitae Patrum* [2]1628, p. 170-175
(= *Migne PL* 73, col. 325-334)
Acta SS Ian. t. 1, 1643, p. 268-274
Vita S. Alexii
Acta SS Iul. t. 4, 1725, p. 251-253
ed. M. Sprissler, *Das rhythmische Gedicht ‹Pater deus ingenite›* . . ., Münster 1966, p. 107 sqq.
Eugippius, *Commemoratorium vitae S. Severini*
ed. Th. Mommsen, Berlin 1898
edd. Mommsen-W. Bulst, *Editiones Heidelbergenses* 10, 1948
ed. R. Noll, Berlin 1963

Ennodius v. Pavia, *Vitae B. Antoni*
Auct. ant. t. 7, p. 185-190
Dionysius Exiguus (trad.), *Vita S. Pachomii*
Migne PL 73, col. 227-272

12 HEILIGE BÜSSERINNEN

Dionysius Exiguus (trad.), *Paenitentia S. Thaisis*
Acta SS Oct. t. 4, 1780, p. 225
Migne PL 73, col. 661-664
Vita S. Mariae meretricis, neptis Abrahae eremitae
Migne PL 73, col. 651-660
Eustochius (trad.), *Vita S. Pelagiae*
Migne PL 73, col. 663-672
ed. F. Dolbeau, in P. Petitmengin, *Pélagie la pénitente* t. 1, 1981, p. 199-216
Paulus Diaconus v. Neapel (trad.), *Vita S. Mariae Aegyptiacae*
Migne PL 73, col. 671-690

13 PILGERINNEN

Hieronymus, epist. 108 *(Ad Eustochium virginem: Epitaphium S. Paulae)*
Migne PL 22, 1842, col. 878-906
CSEL 55, p. 306-351
Itinerarium Egeriae (Peregrinatio Aetheriae)
ed. [W. Heraeus-]O. Prinz, Heidelberg [5]1960
E. Franceschini-R. Weber in *Itineraria et alia Geographica* (CC 175), 1965, p. 37-90 (auch gesondert)
⟨Gerontius⟩, *Vita S. Melaniae senatricis*
ed. M. Rampolla del Tindaro, Rom 1905

14 LAUDATIONES FUNEBRES

Ambrosius, *De excessu fratris [Satyri]*
ed. O. Faller, *CSEL* 73, 1955, p. 209-325
Ambrosius, *De obitu Valentiniani [imperatoris]*
ib., p. 329-367
Ambrosius, *De obitu Theodosii [imperatoris]*
ib., p. 371-401

15 SPÄTANTIKE BISCHOFSLEBEN

Pontius, *Vita Cypriani*
siehe o. Gruppe 4
Sulpicius Severus, *Vita S. Martini; Epistulae; Dialogi*
ed. C. Halm, *CSEL* 1, 1866

ed. J. FONTAINE, *Vie de St. Martin* t. 1, Paris 1967 (nur Vita und Epistulae)
ed. J. W. SMIT, *Vita di Martino . . .*, Mailand 1975 (nur Vita)
Auxentius v. Dorostorum, *De fide, vita et obitu Wulfilae*
Migne PL suppl. 1, col. 703-707
ed. F. KAUFFMANN, *Aus der Schule des Wulfila*, Straßburg 1899, p. 73-76
Paulinus, *Vita S. Ambrosii*
ed. M. KANIECKA, Washington 1928
ed. M. PELLEGRINO, Rom 1961
ed. A. A. R. BASTIAENSEN, *Vita di Cipriano, Vita di Ambrogio, Vita di Agostino*, Mailand 1975
Possidius, *Vita S. Augustini*
Migne PL 32, col. 33-66
ed. H. T. WEISKOTTEN [Diss.] Princeton 1919
ed. M. PELLEGRINO, Alba 1955
ed. A. A. R. BASTIAENSEN, Mailand 1975
Possidius, *Indiculum* [ad vitam S. Augustini pertinens]
Migne PL 46, col. 5-22
ed. A. WILMART, *Miscellanea Agostiniana* t. 2, Rom 1931, p. 161-208
⟨Faustus v. Riez⟩, *Sermo de S. Maximo episcopo et abbate*
Migne PL suppl. 3, 1963, col. 633-640 («Eusebius Gallicanus serm. 34»)
ed. S. GENNARO, *Dinamii Vita S. Maximi episcopi . . . Fausti . . . Sermo . . .*, Catania 1966, p. 131-153
Hilarius v. Arles, *Sermo de vita S. Honorati*
ed. S. CAVALLIN, *Vitae SS. Honorati et Hilarii*, Lund 1952
ed. M.-D. VALENTIN, Paris 1977
⟨Reverentius v. Arles⟩, Vita S. Hilarii
ed. CAVALLIN, *Vitae SS. Honorati et Hilarii*, 1952
Constantius v. Lyon, *Vita S. Germani episcopi Autisidoriensis*
Merov. t. 7, p. 247-283
ed. R. BORIUS, Paris 1965
Verus v. Orange, *Vita S. Eutropii*
Acta SS Mai t. 6, 1688, p. 700 sq.
ed. P. VARIN, *Vie de Saint Eutrope*, Paris 1849
Vita S. Lupi Trecensis
Merov. t. 7, p. 295-302
Ennodius v. Pavia, *Vita beatissimi viri Epifani*
Auct. ant. t. 7, p. 84-109
Actus Silvestri
siehe o. Gruppe 10
Ferrandus, *Vita S. Fulgentii*
ed. G.-G. LAPEYRE, *Vie de saint Fulgence de Ruspe*, Paris 1929
Cyprianus v. Toulon, Firminus v. Uzès etc., *Vita S. Caesarii*
Merov. t. 3, p. 457-501
ed. G. MORIN, *S. Caesarii opera* t. 2, Maredsous 1942, p. 293-345

16 BIOGRAPHISCHE PANEGYRICI UND SERMONES

vgl. Gruppe 4: Rhetorische Passionen
Pontius, *Vita Cypriani*
siehe o. Gruppe 4
Panegyrici latini
ed. E. GALLETIER t. 1, Paris 1949, t. 2, 1952
⟨Donatus⟩, «Sermo de passione SS. Donati et Advocati»
siehe o. Gruppe 4
Passio S. Marculi sacerdotis
siehe o. Gruppe 5
Q. Aurelius Symmachus, *Laudationes in Valentinianum I-II, Laudatio in Gratianum*
Auct. ant. t. 6/1, p. 318-332.
Ambrosius, *De excessu fratris; De obitu Valentiniani; De obitu Theodosii*
siehe o. Gruppe 14
Augustinus, *serm.* 280-282: *In natali martyrum Perpetuae et Felicitatis I-III*
Migne PL 38, 1841, col. 1280-1286
Augustinus, *serm.* 309-313: *In natali Cypriani martyris I-V*
ib., col. 1410-1425
Passio S. Agnetis
siehe o. Gruppe 7
Hilarius v. Arles, *Sermo de vita S. Honoratii*
siehe o. Gruppe 15
⟨Faustus v. Riez⟩, *Sermo de S. Maximo*
siehe o. Gruppe 15
Ennodius v. Pavia, *Vita Epifani*
siehe o. Gruppe 15
Ennodius v. Pavia, *Panegyricus dictus clementissimo regi Theodorico*
Auct. ant. t. 7, p. 203-214
⟨Reverentius⟩, *Vita S. Hilarii*
siehe o. Gruppe 15
Sermo de Vita S. Genesii notarii
Acta SS Aug. t. 5, 1741, p. 131 sq.

17 BIOGRAPHISCHE REIHEN (I)

Sueton, *De vita Caesarum libri VIII*
ed. M. IHM, Leipzig 1907 (editio maior)
Scriptores Historiae Augustae
ed. E. HOHL t. 1, Leipzig ^{2}1955, t. 2, ^{2}1965
Aurelius Victor, *Liber de Caesaribus*
ed. Fr. PICHLMAYR, Leipzig ^{2}1961
Epitome de Caesaribus
ed. PICHLMAYR ^{2}1961

Rufinus v. Aquileia (trad.?), *Historia monachorum*
Migne PL 21, 1849, col. 387-462
Ps.-Rufinus (trad.?), *Verba seniorum*
Migne PL 73, col. 739-810
ed. J. G. Freire, *Commonitiones sanctorum patrum*, Coimbra 1974
Liber pontificalis
ed. L. Duchesne t. 1.2, Rom 1886-1892; t. 3, ed. C. Vogel, Paris 1957
ed. Mommsen, *MGH Gesta pontificum* t. 1, Berlin 1898
Fragmentum Laurentianum
ed. Duchesne, *Le Liber pontificalis* t. 1, p. 44-46
ed. Mommsen, *MGH Gesta pontificum* t. 1, p. IX-XI
Vita patrum Iurensium
Merov. t. 3, p. 131-166
ed. F. Martine, *Vies des pères du Jura*, Paris 1968
Vita abbatum Acaunensium
Merov. t. 7, p. 329-336
Pelagius Diaconus (trad.), *Verba seniorum (Adhortationes sanctorum patrum)*
Migne PL 73, col. 855-988
Johannes Subdiaconus (trad.), *Verba seniorum*
ib., col. 991-1022
Martin v. Braga, *Sententiae patrum Aegyptiorum*
Migne PL 74, col. 381-394
ed. C. W. Barlow, *Martini episcopi Bracarensis opera omnia*, New Haven 1950, p. 30-51
Paschasius v. Dumio, *Liber Geronticon de octo principalibus vitiis*
Migne PL 73, col. 1025-1062
ed. J. G. Freire, *A versão latina por Pascásio de Dume dos Apophthegmata Patrum* t. 1, Coimbra 1971, p. 159-333
Gregor v. Tours, *Liber in gloria martyrum*
Merov. t. 1/2 [repr. 1969], p. 34-111
Gregor v. Tours, *Liber in gloria confessorum*
ib., p. 294-369
Gregor v. Tours, *Liber vitae patrum*
ib., p. 211-294
Gregor d. Gr., *Dialogi*
ed. U. Moricca, Rom 1924
ed. A. de Vogüé, *Sources chrétiennes* nr. 251.260.265, Paris 1978-1980

18 DE VIRIS ILLUSTRIBUS (I)

Cornelius Nepos, *De viris illustribus (Vitae)*
ed. P. K. Marshall, Leipzig 1977
Sueton, *De viris illustribus*
ed. A. Reifferscheid, *C. Suetoni Tranquilli praeter Caesarum libros reliquiae*, Leipzig 1860, p. 3-141

ed. G. Brugnoli t. 1, *De grammaticis et rhetoribus*, Leipzig [2]1963
De viris illustribus urbis Romae
ed. Fr. Pichlmayr, *Sexti Aurelii Victoris Liber de Caesaribus*, [2]1961, p. 25-74
Hieronymus, *De viris inlustribus*
ed. W. Herding, Leipzig 1879
ed. C. A. Bernoulli, Freiburg i. Br.-Leipzig 1895
ed. E. C. Richardson, *TU* 14/1, 1896
Gennadius v. Marseille, *De viris inlustribus*
ed. Richardson, *TU* 14/1, 1896

19 BIOGRAPHISCHE BRIEFE

Macrobius, *Epistula ad plebem Karthaginis de passione martyrum Isaac . . . siehe Gruppe 5*
Hieronymus, epist. 23 *(De exitu Leae)*, 24 *(De vita Asellae)*, 38 *(De aegrotatione Blesillae)*, 46 *(De locis sanctis)*, 60 *(Epitaphium Nepotiani)*, 66 *(De dormitione Paulinae)*, 77 *(De morte Fabiolae)*, 79 *(Consolatoria ad Salvinam)*, 108 *(Epitaphium S. Paulae)*, 127 *(De vita S. Marcellae)*, 130 *(De servanda virginitate)*
Migne PL 22, passim
CSEL 54-56, passim
Sidonius Apollinaris, *epist.* 2 *(Theodorici regis Gothorum formae quantitas, vitae qualitas)*
Auct. ant. t. 8, p. 2-4
Uranius, *Epistola de obitu Paulini Nolani*
Acta SS Iun. t. 4, 1707, p. 198-200

20 METRISCHE HEILIGENLEBEN (I)

Aurelius Prudentius Clemens, *Peristephanon*
ed. J. Bergmann, *CSEL* 61, 1926
ed. J. Guillén-I. Rodríguez, Madrid 1950
ed. M. Lavarenne, Paris 1951
ed. M. P. Cunningham, CC 126, 1966
Paulinus v. Nola, *Carmina natalitia XIV in laudem S. Felicis*
ed. W. Hartel, *S. Pontii Meropii Paulini Nolani Carmina*, (CSEL 30) 1894, nr. XII bis XVI, XVIII-XXI, XXIII, XXVI-XXIX
Paulinus v. Périgueux, *Vita S. Martini*
ed. M. Petschenig, *CSEL* 16, (Poetae christiani minores t. 1) 1888, p. 17-159
Venantius Fortunatus, *Vita S. Martini*
ed. Fr. Leo, *Auct. ant.* t. 4/1, 1881, p. 293-370

21 BIOGRAPHIEN VON VENANTIUS FORTUNATUS, GREGOR V. TOURS UND UNGEFÄHREN ZEITGENOSSEN IN GALLIEN

Venantius Fortunatus, *Vita S. Albini*
Auct. ant. t. 4/2, p. 27-33

–, *Vita S. Marcelli*
ib., p. 49-54
–, *Vita et virtutes S. Hilarii*
ib., p. 1-11
–, *Vita S. Paterni*
ib., p. 33-37
–, *Vita S. Severini Burdegalensis*
Merov. t. 7, p. 219-224
–, *Vita S. Medardi Veromandensis*
Auct. ant. t. 4/2, p. 67-73
–, *Vita S. Germani Parisiensis*
ib., p. 11-27
Merov. t. 7, p. 372-418
–, *Vita S. Radegundis*
Auct. ant. t. 4/2, p. 38-49
Merov. t. 2, p. 364-377
–, *Vita S. Martini*
siehe o. Gruppe 20
Gregor v. Tours, *De virtutibus S. Iuliani*
Merov. t. 1/2, 1969, p. 112-134
–, *De virtutibus S. Martini*
ib., p. 134-211
–, *Miracula B. Andreae*
siehe o. Gruppe 8
–, *Passio VII Dormientium*
Merov. t. 1/2, p. 398-403
Dinamius Patricius v. Marseille, *Vita S. Maximi Reiensis*
Migne PL 80, col. 31-40
ed. S. Gennaro, *Dinamii Vita S. Maximi*, Catania 1966, p. 65-127
Vita S. Amantii Rutenensis
Auct. ant. t. 4/2, p. 55-64
Acta SS Nov. 2/1, 1894, p. 276-285
Vita S. Aniani Aurelianensis
Merov. t. 3, p. 108-117
Vita S. Aviti Aurelianensis
Catalogus codicum hagiographicorum bibliothecae regiae Bruxellensis t. 1, 1886, p. 57-63
Vita S. Genovefae
Merov. t. 3, p. 215-238
Vita S. Leobini Carnotensis
Auct. ant. t. 4/2, p. 73-82
Vita S. Orientii Ausciensis
Acta SS Mai t. 1, 1680, p. 61 sq.

Vita S. Remedii Remensis
Auct. ant. t. 4/2, p. 64-67
Vita S. Viviani (Bibiani) Santonensis
Merov. t. 3, p. 94-100

Zeittafel

Alle Zahlen mit Ausnahme der mit genauen Angaben versehenen (a. = anno usw.) sind Rundzahlen.

180 n. Chr.	Passio SS. Scilitanorum
200	Älteste lateinische Bibelübersetzung: «Vetus latina»
7. III. 202 oder 203	Martyrium der Perpetua und Felicitas
258	Acta Cypriani
259	Passio SS. Montani et Lucii
	Passio S. Fructuosi
260	Pontius v. Karthago, Vita Cypriani
262	Passio SS. Mariani et Iacobi
295	Passio S. Maximiliani
298	Passio S. Marcelli
300	Passio S. Iuliani
	Lactantius, De mortibus persecutorum
a. 313	Edikt v. Mailand: Die «Konstantinische Wende»
317	⟨Donat d. Gr.⟩, «Sermo de passione SS. Donati et Advocati»
350	Passio SS. IV Coronatorum
357	Athanasius, Βίος καὶ πολιτεία τοῦ ὁσίου πατρὸς ἡμῶν Ἀντωνίου
365	Ältere lateinische Übersetzung der Antoniusvita
370	Evagrius, Vita B. Antonii (jüngere lateinische Übersetzung)
a. 376	Hieronymus, Vita S. Pauli primi eremitae
a. 378	Ambrosius, De excessu fratris Satyri
380	Passio S. Agnetis
	Passio S. Laurentii
a. 386	Ambrosius findet die Gräber von Protasius und Gervasius in Mailand
390	Hieronymus, Vita S. Hilarionis und Vita Malchi monachi captivi
a. 393	Hieronymus, De viris illustribus
	Ambrosius erhebt die Gebeine der Martyrer Vitalis und Agricola in Bologna und Nazarius in Mailand
ab 395 (bis 431)	Paulinus v. Nola, Carmina natalitia in laudem S. Felicis
ab 397 (bis 404)	Sulpicius Severus, Vita S. Martini, Epistulae de vita S. Martini, Dialogi de vita S. Martini
397	† Ambrosius

400	Itinerarium Egeriae (Peregrinatio Aetheriae)
405	Prudentius, Peristephanon
	Rufinus v. Aquileia (trad.), Recognitiones Clementinae
a. 410	Die Westgoten unter Alarich erobern Rom
	† Rufinus
	Gründung des Inselklosters Lérins
420	† Hieronymus
422	Paulinus v. Mailand, Vita B. Ambrosii
a. 430	† Augustinus
	Hilarius v. Arles, Sermo de vita S. Honorati
435	Possidius, Vita S. Augustini
440	⟨Gerontius⟩, Vita S. Melaniae senatricis
	Eucherius v. Lyon, Passio Acaunensium martyrum
450	Confessio des Patricius
a. 459	† Symeon der Stylit
460	Faustus v. Riez, Sermo de S. Maximo episcopo et abbate
470	Paulinus v. Périgueux, Vita S. Martini
475	Constantius v. Lyon, Vita S. Germani Autisidoriensis
495	Gennadius v. Marseille, De viris illustribus
496-545	Dionysius Exiguus in Rom
500	Antonius, Vita S. Symeonis stylitae
	Passio S. Sebastiani
a. 501/04	Ennodius v. Pavia, Vita beatissimi viri Epifani
511	Eugippius, Commemoratorium vitae S. Severini
a. 515	Liturgische Lesung der Passio Acaunensium martyrum in St. Maurice
530	Grundstock des Liber pontificalis
	Benedicti Regula
540	Ferrandus v. Karthago, Vita S. Fulgentii
545	Cyprianus v. Toulon, Firminus v. Uzès etc., Vita S. Caesarii
550	Diakon Pelagius v. Rom (trad.), Verba seniorum
565	Venantius Fortunatus, Vita S. Albini
570	–, Vita S. Martini
	–, Vita et miracula S. Hilarii
580	Gregor v. Tours, Liber vitae patrum
	–, Passio SS. VII dormientium
585	Dinamius Patricius, Vita S. Maximi
587	Venantius Fortunatus, Vita S. Radegundis
a. 593/4	Gregor d. Gr., Dialogi

594	† Gregor v. Tours
600	† Venantius Fortunatus
a. 604	† Gregor d. Gr.

Verzeichnis der zitierten Handschriften

† vernichtet oder verschollen

Namenregister

Quellen und Untersuchungen zur Lateinischen Philologie des Mittelalters

Diese Serie von mittellateinischen «Quellen und Untersuchungen» wurde seinerzeit begründet von Ludwig Traube und fortgeführt von Paul Lehmann in München. In den Jahren 1905-1920 erschienen bei der C. H. Beck'schen Verlagsbuchhandlung fünf Bände. Unter den Autoren befanden sich bedeutende Mittellateiner. Der letzte Herausgeber Paul Lehmann wurde später mit seiner «Parodie im Mittelalter» und der fünfbändigen Aufsatzsammlung «Erforschung des Mittelalters» Autor des Verlages Hiersemann. Dieser «mittellateinische Akzent» im Verlagsprogramm wurde in der Folge noch verstärkt durch die Aufnahme der jetzt dreibändigen Sammlung «Mittelalterliche Studien» von Bernhard Bischoff und die Veröffentlichung der Festschrift zu Bernhard Bischoffs 65. Geburtstag, sodann durch die 1980 erfolgte Verlagsübernahme des von Karl Langosch begründeten «Mittellateinischen Jahrbuchs».
Die Fortführung der «Quellen und Untersuchungen» nach einer Pause von 60 Jahren erfolgte auf Anregung aus Fachkreisen. Die Serie wird nicht mit einer «Neuen Folge» fortgesetzt, sondern aus praktischen Gründen im Anschluß an die alten Bände fortgezählt, so daß als erster Band der Fortsetzung Band 6 erschienen ist.

Bisher erschienen:

Bd. 6 Metellus von Tegernsee: Expeditio Ierosolimitana. Erstausgabe von Peter Christian Jacobsen. – 1982. XXV, 247 Seiten. Großoktav (24,5 cm). Leinen.
ISBN 3-7772-8148-4

Metellus von Tegernsee ist als Verfasser der Quirinalien, einer umfangreichen Sammlung von Oden und Eklogen zu Ehren des hl. Quirinus und hexametrisch-satirischer Dichtungen zur Tegernseer Klostergeschichte seit langem bekannt; daß er sich auch als Epiker versucht hat, zeigt eine bisher nicht veröffentlichte, nicht minder umfangreiche Dichtung über den 1. Kreuzzug, die anonym zusammen mit den Quirinalien in der Admonter Handschrift 267 des 12. Jahrhunderts erhalten ist. Bereits M. Manitius vermutete, das Epos könne ebenfalls ein Werk des Metellus sein. Daß man die Dichtung heute ohne Vorbehalt als eine Arbeit des Tegernseer Autors ansehen kann, hat Jacobsen in Vorarbeiten zu dieser Edition nachgewiesen. Diese textkritische Erstausgabe der lateinischen Versdichtung ist begleitet von einer Einleitung des Herausgebers zu Person und Werk des Autors sowie von verschiedenen Indices.

Bd. 7 Bernhard Bischoff: Anecdota novissima. Texte des vierten bis sechzehnten Jahrhunderts. – 1984. XII, 292 Seiten mit 5 Tafeln. Leinen. ISBN 3-7772-8412-2

Das lange erwartete Werk des bedeutenden Gelehrten (Prof. emeritus der Univ. München) enthält die Edition von 42 überwiegend lateinischen Texten des 4. bis 16. Jahrhunderts.

Inhalt: I. Der Brief des Hohenpriesters Annas an den Philosophen Seneca – eine jüdisch-apologetische Missionsschrift. – II. Ratheriana. 1. Betrachtungen zur abendlichen Lektüre. 2. Ein Brief Rathers an die Kaiserin Adelheid. – III. Eine Osterpredigt Liudprands von Cremona. – IV. Glossen Hermanns des Lahmen und metrische Glossen zu den Paulinischen Briefen. – V. Berengar von Tours. Eine zweite Auslegung des «Pater noster». – VI. Sibylla Theodola. Eine Beschreibung des Paradieses. – VII. Vom Ende der Welt und vom Antichrist. Fragment einer Jenseitsvision. – VIII. Eine frühmittelalterliche Allegorie. 1. De domo Domini. 2. De camara Christi. – IX. Ein Reliquienverzeichnis. – X. Johannes von Scheven,